FRONTENS BIBLIOTEK

Sigmund Freud

VI VANTRIVAS I KULTUREN

BONNIERS

SIGMUND FREUD

VI VANTRIVAS I KULTUREN

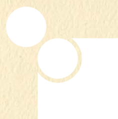
SIGMUND FREUD

VI VANTRIVAS I KULTUREN

ÖVERSATT AV
S. J. S.



STOCKHOLM
ALBERT BONNIERS FÖRLAG



STOCKHOLM
ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1932

1.

Man kan inte undgå ett intryck av att människorna i allmänhet mäta med oriktiga mått. Man eftersträvar makt, framgång och pengar och beundrar allt detta hos andra; däremot underskattar man livets verkliga värden. Och dock riskerar man vid varje sådant allmänomdöme att underskatta världens och själslivets brokiga rikedom. Det finns enstaka män, som samtiden icke har nekat sin beundran, ehuru deras storhet vilar på egenskaper och prestationer, som äro helt främmande för mängdens mål och ideal. Man antar gärna, att det bara är en minoritet som erkänner dessa stora män, medan den stora massan icke skulle vilja veta av dem. Men det torde icke förhålla sig så enkelt, därför att det föreligger en betydlig skillnad mellan människors tänkande och handlande å ena sidan, deras hemliga önskningar å den andra.

En av dessa utmärkta män kallar sig i sina brev min vän. Jag hade sänt honom min lilla skrift över religionen som en illusion, och han svarade, att han helt och hållet var enig med mig i mitt omdöme om religionen, men att han beklagade, att jag icke hade tagit hänsyn till religiositetens egentliga källa. Denna

skulle vara en särskild känsla, som aldrig brukade överge honom själv, som han hade funnit intygad och konstaterad av många andra, och som han därför förutsatte hos millioner andra människor. En känsla, som han skulle vilja kalla känsla av "det eviga", en känsla av det obegränsade, oändliga, "oceanska". Denna känsla skulle vara en klart subjektivt faktum, icke någon trossats; till den knöte sig icke någon visshet om ett evigt personligt liv, men den skulle ändå vara källan till den religiösa energi, som samlas upp av skilda kyrkor och religionssystem och av dem ledes in i bestämda kanaler och säkert också förbrukas. Med hänvisning till en sådan oceansk känsla skulle man enligt min korrespondent ha rätt att kalla sig religiös, även om man avböjer varje form av tro och alla illusioner.

Detta uttalande av min högt skattade vän, som själv en gång i poesi har prisat illusionens trollmakt, gjorde mig icke obetydliga svårigheter.[1] Jag kan icke själv upptäcka denna "oceanska" känsla inom mig själv. Det är icke lätt att vetenskapligt behandla känslor. Man kan försöka beskriva deras fysiologiska karakteristika. Där detta icke kan ske — och jag fruktar, att den oceanska känslan undandrar sig en sådan analys — har man endast att hålla sig till det föreställningsinnehåll, som genom associationer närmast knyter sig till känslan i fråga. Om jag har förstått

[1] I "Liluli", 1923. Efter publicerandet av böckerna "Ramakrishnas liv" och "Vivekanandas liv" (1930) behöver jag icke längre fördölja, att den i texten nämnda vännen är *Romain Rolland.*

min vän rätt, så menar han detsamma som en originell och ganska besynnerlig diktare formulerat i en sats, som han ger sin hjälte som ett slags tröst inför den död, han frivilligt har valt: "Vi kan inte falla ut ur denna värld."[1] Alltså en känsla av oupplöslig bundenhet och samhörighet med hela den yttre världen. Jag måste erkänna, att för mig själv har detta snarare karaktären av en intellektuell insikt, givetvis icke utan ledsagande känslokaraktär; denna senare brukar ju icke heller saknas vid andra teoretiska akter av liknande räckvidd. Jag kan icke själv vara övertygad om en sådan känslas primära natur. Därför kan jag givetvis icke bestrida dess faktiska förekomst hos andra. Det är bara frågan, om den tolkas rätt, och om den bör erkännas som alla religiösa behovs "fons et origo".

Jag har ingenting att komma med, som väsentligen kunde påverka lösningen av detta problem. Den tanken, att människan genom en omedelbar känsla, som från början har denna inriktning, skulle ha kunskap om sitt samband med den övriga världen, låter så besynnerlig och går så dåligt ihop med vår psykologis allmänna struktur, att man med fördel kan sätta in med en psykoanalytisk, d. v. s. genetisk förklaring av en sådan känsla. Då inställer sig genast följande tankegång: I normala fall ha vi ingenting, som är säkrare än känslan av vårt jag. Detta jag ter sig självständigt, enhetligt och väl avgränsat mot allting an-

[1] *D. Chr. Grabbe:* "Hannibal": "Ja, aus der Welt werden wir nicht fallen. Wir sind einmal darin."

nat. Att detta emellertid endast är ett sken, att jaget tvärtom inåt utan skarpa gränser fortsätter i ett omedvetet själsligt väsen, som vi med ett oöversättligt ord betecknat som ”das Es” (det-et), till vilket det samtidigt tjänar som ett slags fasad, detta har avslöjats av den psykoanalytiska forskningen, som även lämnat många andra besked om förhållandet mellan jaget och ”das Es”. Men utåt förefaller dock jaget äga klara och tydliga gränslinjer. Det är bara i *ett* tillstånd, visserligen ganska ovanligt, men som man dock icke kan kalla sjukligt, som förhållandet blir ett annat. På förälskelsens höjdpunkt hotar gränsen mellan jag och objekt att försvinna! Trots alla sinnens vittnesbörd hävdar den förälskade, att jag och du äro ett, och är beredd att handla, som om det verkligen förhölle sig så. Det som under en kortare tid kan upphävas av en psykologisk funktion, måste naturligtvis också kunna störas av sjukliga processer. Patologien har också gjort oss bekanta med ett stort antal tillstånd, i vilka jagets avgränsning gentemot omvärlden blir osäker eller gränserna faktiskt dras oriktigt; fall, då delar av vår egen kropp eller av vårt själsliv — åskådningar, tankar, känslor — förefalla alldeles främmande och som icke tillhörande jaget, eller fall, där man skjuter över i omvärlden vad som uppenbarligen har uppstått inom jaget och alltså borde erkännas av detta. Även jagkänslan är alltså underkastad störingar, och jagets gränser bli icke alltid konstanta.

En fortsatt reflexion ger vid handen: den vuxna människans jagkänsla kan icke från början ha varit

så beskaffad som den senare blivit. Den måste ha varit underkastad en utveckling, som naturligtvis icke exakt kan skildras men dock med tämligen stor grad av sannolikhet låter sig rekonstrueras.[1] Dibarnet skiljer ännu icke sitt jag från omvärlden som en källa för alla de intryck som strömma in över det. Det måste göra ett mycket starkt intryck, att många av de källor till sensationer, i vilka barnet senare kommer att känna igen sina kroppsliga organ, alltid kunna fungera, medan däremot andra tidvis försvinna — bland andra den begärligaste av dem alla, nämligen modersbröstet — och endast genom skrik åter kunna framlockas. Därmed ställes första gången mot jaget upp ett objekt som någonting, som befinner sig ”utanför” och endast genom särskilda åtgärder kan tvingas ånyo uppenbara sig. En annan impuls till lösgörandet av jaget från förnimmelsemassan och därmed till upptäckandet av en omvärld får barnet genom de många oundvikliga smärt- och olustsensationer, som den oinskränkt dominerande lustprincipen fordrar skola upphävas och undvikas. Det uppstår en tendens att avsöndra allt det som kan bli till källa för sådan olust från jaget, att kasta ut det och bilda ett rent lust-jag, som avgränsar sig från den främmande och hotande omvärlden. Gränserna för detta primitiva lust-jag kunna icke undgå att korrigeras av erfarenheten. Mycket som man icke skulle vilja uppge, där-

[1] Se *Ferenczis* många arbeten om jagutveckling och jagkänsla, t. ex. ”Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes” (1913) samt P. Federns arbeten (1926 och 1927) och många andras.

för att det ger lust, är dock icke jag utan objekt, och många pinor, som man skulle vilja bli av med, visa sig dock vara oskiljaktiga från jaget och av inre härstamning. Man lär sig genom medveten inriktning av sinnena och särskild avpassad muskelverksamhet skilja det inre, som tillhör jaget, från det yttre, som kommer från omvärlden, och därigenom tar man första steget mot insättandet av den realitetsprincip, som skall komma att behärska den fortsatta utvecklingen. Denna distinktion tjänar naturligtvis den praktiska uppgiften att undandraga sig de olustsensationer, som redan erfarits eller som hota. Att jaget till försvar mot vissa olustsensationer i sitt inre icke kan mobilisera några andra metoder än dem, som användas mot den utifrån kommande olusten, blir sedan utgångspunkten för betydelsefulla sjukliga störingar.

På så sätt löser sig alltså jaget från omvärlden. Eller riktigare uttryckt: ursprungligen innehåller jaget allting, men senare avskiljer det från sig en omvärld. Vår nuvarande jagkänsla är alltså endast en hopskrumpen rest av en vida mer omfattande, ja, allomfattande känsla, som motsvarade ett intimare förhållande mellan jag och omvärld. Om vi få antaga, att denna primära jagkänsla i många människors själsliv har bibehållit sig i större eller mindre grad, så skulle denna känsla stå vid sidan av den mognade ålderns trängre och skarpare avgränsade jagkänsla, och de därtill passande föreställningsinnehållen skulle just vara de som ha att göra med det oändliga och sambandet med alltet — alltså precis

de som min vän ville förklara med den ”oceanska” känslan. Men ha vi verkligen rätt att antaga, att det ursprungliga lever kvar vid sidan av det senare, som uppstått just ur detta ursprungliga?

Utan tvivel: någonting sådant vore varken på själsliga eller andra områden i och för sig otänkbart. För djurens del bruka vi antaga, att de högst utvecklade arterna ha framgått ur de lägst stående. Men ännu finna vi fortfarande alla enkla livsformer i livet. De stora sauriernas släkte är utdött och har ersatts av däggdjuren, men fortfarande lever en autentisk representant för detta släkte, nämligen krokodilen. Analogien är ganska fjärranliggande och haltar dessutom på en annan punkt; de kvarlevande lägre arterna äro i regel icke de verkliga utgångspunkterna för de högre utvecklade. Mellanleden ha i regel dött ut och äro oss bekanta endast genom våra egna rekonstruktioner. På det själsliga området däremot är det primitivas kvarlevande vid sidan av vad som därur uppstått någonting så ofta förekommande, att det är alldeles onödigt att bevisa det med exempel. Ofta är detta följden av en splittring i utvecklingen. En del av en inställning eller en drift har stannat kvar oförändrad, medan en annan del har vidareutvecklats.

Vi komma härmed in på det större problem, som rör själsliga företeelsers persistens, ett problem, som knappast ännu har bearbetats men dock är så intressant och betydelsefullt, att det bör uppmärksammas även om anledningen kanske icke kan synas alltför

uppenbar. Sedan vi ha kommit över det misstaget, att den icke ovanliga glömskan skulle betyda ett utplånande av minnets spår — och alltså en reell förintelse av en verklighet inom oss — ha vi som bekant alltmer övergått till det motsatta antagandet, att ingenting som en gång uppstått i själslivet kan förstöras, att allting på något sätt bevaras och under gynnsamma omständigheter, t. ex. genom en ordentlig regression, åter kan bringas att dyka upp. Man kan med fördel försöka klargöra för sig, vad detta antagande innebär, genom att göra en jämförelse med ett annat område. Vi kunna ta den eviga stadens utveckling som exempel.[1] Historikerna lära oss, att det äldsta Rom var Roma quadrata, en avgränsad koloni på Palatinen. Sedan följde Septimoniums epok, d. v. s. en förening av bebyggelserna på de olika kullarna, därpå den stad, som begränsades av den servianska muren och slutligen efter alla republikens och första kejsartidens förändringar, den stad, som kejsar Aurelianus omgav med sina murar. Vi skola här icke vidare följa stadens förändringar utan fråga oss i stället, vad en besökare, som vi tänka oss utrustad med de fullkomligaste historiska och topografiska kunskaper, i det nuvarande Rom skulle finna av dessa tidigare stadier. Den aurelianska muren kan han med frånseende av vissa nedbrytningar finna oförändrad. På vissa ställen kan han finna sträckor av den servianska muren bragta i dagen genom utgrävningar.

[1] Efter The Cambridge Ancient History, T. VII, 1928, "The founding of Rome" by *Hugh Last.*

Om han vet tillräckligt mycket — mer än den nuvarande arkeologien — kan han kanske teckna in hela denna mur och därmed hela Roma quadratas utsträckning. Av de byggnader, som en gång utfyllde dessa gamla ramar, finner han inga eller högst få rester, ty de existera icke längre. Det högsta han skulle kunna nå genom sin kännedom om republikens Rom, vore att han skulle kunna ange de ställen, där denna tids tempel och offentliga byggnader ha stått. Vad som nu finns på dessa platser är ruiner men icke av de ursprungliga byggnaderna utan av de nyuppförda byggnader, som kommit till efter brand och förstörelser. Det behöver knappast särskilt omnämnas, att alla dessa rester av det gamla Rom endast finnas kvar som fragment insprängda i den storstad, som kommit till under tiden från renässansen till vår tid. Mycket av den gamla staden finns säkert alltjämt begravet i stadens mark eller under de moderna byggnadskomplexen. Detta är den form av det förgångnas bevarande som möter vid ett studium av historiska städer som Rom. Nu göra vi det fantastiska antagandet, att Rom icke är en plats, där människor bo, utan ett psykiskt väsen med ungefär lika lång och rik forntid, där alltså ingenting av det, som en gång kommit till, har gått under, utan där vid sidan av de sista utvecklingsfaserna även alla tidigare sådana finnas kvar. Det skulle för Roms del alltså betyda, att kejsarpalatsen och Septimius Severus' Septizonium ännu reste sig på Palatinen etc. etc. Men inte bara detta. På den plats, där Palazzo Caffarelli nu

står, stode — utan att den senare byggnaden försvunne! — den kapitolinska Jupiters tempel, och detta icke bara i sin senare gestalt, sådan som kejsartidens romare sågo det, utan också i dess tidigaste, då det ännu hade etruskisk form. Där nu Coliseo står, skulle vi också kunna beundra Neros försvunna Domus aurea; på Pantheonplatsen skulle vi icke bara finna det nuvarande Pantheon, sådant det skapades av Hadrianus, utan också M. Agrippas ursprungliga byggnadsskapelse; ja, på en och samma plats skulle vi finna kyrkan Maria sopra Minerva och det gamla tempel, på vilket kyrkan är rest. Och därvid skulle det bara behövas en ändring av blickriktningen eller av åskådarens ställning för att den ena eller den andra anblicken skulle komma fram.

Det skulle vara meningslöst att spinna vidare på denna fantasibild, som endast för till orimliga föreställningar för att icke säga absurditeter. Om vi vilja konkretisera det historiska skeendets efter-vartannat, kan detta endast ske genom att vi gripa till rummets bredvid-varandra; ett och samma rum kan ju icke utfyllas med två olika massor. Vårt försök kan synas vara ganska meningslöst, men det kan verkligen försvaras med ett vägande skäl — det visar, hur svårt vi ha att åskådligt få bukt med själslivets egendomliga företeelser.

Till ytterligare en invändning skola vi här ta ställning. Jag åsyftar frågan, varför vi just ha utvalt en stads forntid till symbol för själens förflutna. Anta-

gandet, att allt förgånget finns kvar, gäller även för själslivet endast under den förutsättningen, att Psykes organ har förblivit oskadat, att dess vävnader icke ha förstörts av någon sjukdom. Ödeläggande faktorer, som skulle kunna jämföras med dessa sjukdomsorsaker, saknas icke i någon stads historia, även om den skulle ha haft ett betydligt mindre livligt förflutet än Rom, alltså även om den — som i fallet London — aldrig skulle ha hemsökts av en fiende. Även den fredligaste utveckling av en stad innesluter förstörelser av gamla byggnader och deras ersättande av nya, och därför är staden från början mindre lämpad att jämföras med en själslig organism.

Vi erkänna det berättigade i denna invändning. Avstående från att nå en verkligt klar kontrastverkan vända vi oss i stället till ett dock mer besläktat jämförelseobjekt, nämligen djur- eller människokroppen. Här finna vi nämligen alldeles samma sak. Utvecklingens tidigare stadier ha icke på något sätt bevarats, de ha gått upp i de senare stadierna, till vilka de ha lämnat material. Embryot låter sig icke spåras hos den fullvuxne, den thymuskörtel, som barnet hade, har efter puberteten ersatts av bindväv och finns icke i sin ursprungliga form kvar. I den mogne mannens ben kan jag visserligen teckna in barnets ben, men dessa ha själva försvunnit — de sträcktes ut och blev tjockare och fick så sin slutliga form. Ett bevarande av alla tidigare stadier vid sidan av den slutgiltiga formen är möjligt endast i själslivet, och

vi kunna icke klart åskådliggöra för oss detta sammanhang.

Kanske ha vi på denna punkt gått litet för långt. Kanske skulle vi i stället inskränka oss till att påstå, att det förgångna *kan* bevaras i själslivet, att det alltså *icke med nödvändighet* måste förstöras. Det är mycket möjligt, att även i det psykiska livet det gamla — i regel eller i vissa fall — sopas undan eller förtäres så fullständigt, att det icke på något sätt mer kan återställas eller återupplivas; möjligt är också, att ett bevarande av de äldre formerna är möjligt endast under vissa lyckliga betingelser. Det är möjligt, men vi veta ingenting med säkerhet om saken. Vi ha bara att hålla fast vid, att ett bevarande av det förgångna snarare är regel än undantag i själslivet.

Om vi alltså äro fullt hågade att erkänna, att det hos många människor verkligen finnes en ”oceansk” känsla, och icke ställa oss främmande för tanken att föra den tillbaka på en tidigare fas av jagkänslan, så möta vi en annan fråga, nämligen den, med vilken rätt denna känsla gör anspråk på att betraktas som källan till de religiösa behoven.

Jag kan icke anse detta anspråk välgrundat. En känsla kan vara en energikälla, endast om den själv är uttryck för ett starkt behov. De religiösa behoven synas mig icke kunna undgå att ledas tillbaka till den infantila hjälplösheten och den därigenom väckta faderslängtan, särskilt då ju denna känsla icke bara

direkt fortsätter ur barnets liv utan ständigt underhålles av fruktan för ödets övermakt. Ett starkare barnsligt behov än det efter faderns skydd tror jag icke finns. Därmed har den oceanska känslan, som möjligen skulle kunna återställa den oinskränkta narcissismen, fått en betydligt mindre roll. Den religiösa inställningen kan tydligt föras tillbaka till barnets känsla av hjälplöshet. Det kan finnas annat bakom detta, men tills vidare kunna vi icke genomtränga detta bakomliggande mörker.

Jag kan mycket väl förstå, att den oceanska känslan senare har ställts i samband med religionen. Innehållet i föreställningen — uppgåendet i alltet — förefaller ju vara ett första försök att finna religiös tröst, att komma ifrån den fara, som jaget alltid känner hota från yttervärlden. Jag upprepar, att jag har mycket svårt att arbeta med dessa knappt fattbara storheter. En annan av mina vänner, som av sin omättliga hunger efter vetande drevs till de besynnerligaste experiment och slutligen blev allvetare på kuppen, denne vän försäkrade mig, att man i yogan genom att vända sig bort från yttervärlden, genom att binda uppmärksamheten vid kroppsliga funktioner samt slutligen genom ett särskilt andningssystem faktiskt kan framkalla nya sensationer och allmänkänslor hos sig, och dessa ville han uppfatta som regressioner till uråldriga tillstånd i själslivet, som för länge sedan försvunnit under lager av nya former och material. Min vän ser i dessa förnimmelser en så att säga fysiologisk grund till många av mystikens hemlighets-

fulla sanningar. Det skulle här ligga nära till hands att peka på vissa dunkla modifikationer av själslivet som trance och extas. Men jag får ändå lust att för en gångs skull med Schillers dykare utropa:

"Es freue sich, wer da atmet im rosigen Licht."

2.

I min skrift ”En illusion och dess framtid” var det mindre frågan om den religiösa känslans djupaste källor än om det som gemene man förstår med religion, hela detta system av läror och löften, som å ena sidan på ett avundsvärt fullkomligt sätt förklarar världsgåtan för honom, och å andra sidan garanterar honom, att en trogen försyn vakar över hans liv och kommer att i en ny tillvaro ersätta honom för vad han kan komma att sakna i denna jordiska. Denna försyn kan gemene man icke föreställa sig på något annat sätt än som en upphöjd fader. Endast en sådan kan känna människobarnets behov, endast en fader kan bevekas genom böner och försonas genom tecken på ånger. Allt detta är så uppenbart infantilt, så verklighetsfrämmande, att det för en människovän blir rent pinsamt att betänka, att det stora flertalet av de dödliga aldrig skall kunna höja sig över denna uppfattning av livet. Ännu bittrare är det att se, hur många i våra dagar levande människor, som ha insett, att denna religion är ohållbar och ändå i ynkliga småstrider under återtåget försöker försvara skilda fragment av denna helhetsuppfattning. Man skulle vilja smyga sig in i de troendes led för att få tillfälle att ropa till de filosofer, som

tro sig kunna rädda religionens gud genom att ersätta honom med en opersonlig, skugglikt abstrakt princip: Du skall icke åkalla Herrens namn i fåvitsko. Om några av forna tiders största andar ha gjort detsamma, så har man icke rätt att här åberopa sig på dem. Man vet nämligen, varför de måste så göra.

Vi återvända till gemene man och hans religion, den enda, som borde ha rätt till namnet. Då möta vi genast ett uttalande av Goethe om förhållandet mellan religion å ena sidan, konst och vetenskap å den andra:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
hat auch Religion;
Wer jene beiden nich besitzt,
der habe Religion! [1]

Detta uttalande sätter å ena sidan religionen i motsats till människornas båda största prestationer, å andra sidan beklagar det, att de kunna företräda eller ersätta varandra som livsvärden. Om vi vilja bestrida gemene man hans rätt till religion, ha vi uppenbarligen icke diktarens auktoritet på vår sida. Vi vilja pröva en speciell väg för att komma närmare ett erkännande av hans sats. Livet, sådant det är oss förelagt, är för svårt för oss, ger oss för många smärtor, besvikelser och olösliga uppgifter. För att kunna härda ut, behöva vi lindrande medel. (Det går icke utan hjälpkonstruktioner, sade Theodor Fontane.) Det finns kanske tre olika slags sådana medel: sådana

[1] "Zahme Xenien" IX, Gedichte aus dem Nachlass.

som inrikta uppmärksamheten på annat och därför kunna få oss att icke lägga så stor vikt vid vårt elände, surrogat som göra eländet mindre och slutligen berusningsmedel, som göra oss mindre känsliga. Något av detta kan man icke undvara.[1] På de första tänker *Voltaire*, när han låter sin *Candide* sluta med rådet att odla sin trädgårdstäppa. En liknande metod att slippa undan eländet är också det vetenskapliga arbetet. Surrogaten i den form konsten erbjuder dem äro illusioner utan verklighet men därför icke psykiskt mindre verksamma, tack vare den roll som fantasien spelar i själslivet. Berusningsmedlen påverka vår kropp, ändra dess kemiska sammansättning. Det är icke så lätt att ange religionens ställning i detta schema. Vi måste göra en noggrannare analys.

Frågan om människolivets mål har ställts otaliga gånger men har ännu aldrig fått ett tillfredsställande svar; kanske finns det överhuvud icke något sådant. Många frågande ha tillagt: om det skulle visa sig, att livet icke har något mål, då skulle det förlora hela sitt värde. Men denna hotelse ändrar ingenting. Det förefaller snarare, som om man skulle ha rätt att avvisa frågan. Dess förutsättning tycks vara den människans självöverskattning, av vilken vi känna till så många andra yttringar. Om ett mål för djurens liv talar man inte, om icke deras bestämmelse helt enkelt skulle vara att tjäna människan. Men även detta är ohållbart, ty det finns många djur, som människan

[1] På lägre nivå säger Wilhelm Busch i "Die fromme Helene" samma sak: "Wer Sorgen hat, hat auch Likör."

ingenting kan uträtta med — utom att beskriva, klassificera och studera dem! — och otaliga djurarter ha t. o. m. undandragit sig denna användning genom att leva och dö ut, innan människan någonsin fick se dem. Det är endast och allenast religionen, som vet att besvara frågan om livets mål. Man misstar sig knappast, om man påstår, att tanken på ett livets mål står och faller med det religiösa systemet.

Vi vända oss därför till den anspråkslösare frågan, vad människorna själva genom sitt görande och låtande låta förstå som varande ett mål, vad de fordra av livet och vilja nå i detsamma. Man kan knappast ta miste på svaret — de sträva efter lycka, de vilja bli och förbli lyckliga. Detta strävande har två sidor, ett positivt och ett negativt mål: det vill å ena sidan vara en frånvaro av smärta och olust, å andra sidan en upplevelse av starka lustkänslor. I trängre mening betyder lycka endast det senare. I överensstämmelse med denna tvådelning utvecklar sig människans handlande åt två håll, allteftersom det — övervägande eller uteslutande — söker förverkliga det ena eller det andra.

Som man märker är det helt enkelt lustprincipen som bestämmer livsmålet. Denna princip behärskar från början den själsliga apparatens arbete; det kan icke råda något tvivel om dess ändamålsenlighet, och dock är det därpå grundade programmet av den art, att det måste stå i strid med hela världen, makrokosmos likaväl som mikrokosmos. Det kan överhuvud icke genomföras, alltet strävar emot det på alla punk-

ter; man skulle kunna säga, att den tanken, att människan skall vara lycklig, icke finnes med i skapelseplanen. Vad man menar med lycka i ordets egentligaste betydelse betyder högt spända behovs tillfredsställande och kan genom sin art icke förekomma som annat än episodiskt fenomen. Varje förlängande av den situation, som lustprincipen kräver, ger bara en känsla av försvagat behag; vi äro så inrättade, att vi endast kunna njuta kontrasten intensivt, men själva tillståndet njuta vi endast i obetydlig grad.[1] Därigenom äro våra möjligheter att nå lycka begränsade redan genom vår konstitution. Betydligt mindre svårt är det att känna olycka. Från tre olika sidor hotar lidandet, från den egna kroppen, vilken är bestämd att förfalla och upplösas och inte kan undvara smärta och ångest som varningssignaler, från yttervärlden, som kan rasa mot oss med övermäktiga, oförsonliga, förstörande krafter, och slutligen från vårt förhållande till andra människor. Det lidande, som kommer från detta håll, känna vi som ännu smärtsammare än det övriga; vi luta åt att betrakta det som ett i viss mån överflödigt tillägg, ehuru det torde kunna anses vara precis lika motiverat och nödvändigt i ödets tjänst som lidanden av annat ursprung.

Man kan icke förvåna sig, om människorna under trycket av dessa möjligheter till lidande, bruka inskränka sina anspråk på lycka; även själva lustprin-

[1] Goethe säger t. o. m.: "Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen", vilket dock torde vara en överdrift.

cipen brukar ju under intryck från den yttre världen omgestaltas till en anspråkslösare realitetsprincip — man prisar sig ju lycklig, redan om man undgått olyckan eller utstått lidandet, vilket alltså betyder, att ens strävan efter att undvika lidandet undanträngt ens strävan efter lust. Reflekterar man, skall man finna, att man kan lösa denna uppgift på mycket olika vägar, vilka alla rekommenderats av de olika vishetsskolorna och prövats av människorna. Ett oinskränkt tillgodoseende av alla behov framstår som den mest lockande arten av livsföring, men detta betyder å andra sidan, att sätta njutningen före försiktigheten och straffar sig efter kort tids praktiserande. De andra metoderna, där undvikandet av olusten är det dominerande momentet, skilja sig från varandra alltefter den källa till olust, som de i främsta rummet ta hänsyn till. Det finns extrema och försiktiga metoder, sådana som endast gå fram på en linje och sådana som samtidigt angripa på flera punkter. Avsiktlig isolering från andra människor är det närmast liggande skydd mot lidandet, som kan växa fram ur förhållandet människor emellan. Det inses lätt, att den lycka man på denna väg kan nå är lugnets. Mot den fruktade omvärlden kan man försvara sig endast genom ett slags flykt, om man nu vill lösa denna uppgift för sig. Det finns visserligen en annan och bättre väg, den som består i att man som medlem av den mänskliga gemenskapen och med hjälp av vetenskapligt ledd teknik i stället går till angrepp mot naturen och ställer den i den mänskliga viljans tjänst. Man arbetar då

tillsammans med alla andra på allas lycka. Men de intressantaste metoderna för undvikande av lidande äro de som gå ut på att inverka på den egna organismen. När allt kommer till allt, så är lidandet dock bara en förnimmelse, det finns till endast i samma mån som vi uppfattar det, och vi uppfattar det endast till följd av vissa inställningar och vanor i vår organism.

Den brutalaste men också verksammaste metoden för ett sådant ingripande är den kemiska. Jag tror inte, att det finns någon som helt genomskådar denna process, men det är ett faktum, att det finns för kroppen främmande ämnen, vilkas införande i blodet eller i vävnaderna omedelbart förskaffar oss lustkänslor men också förändrar betingelserna för vårt förnimmelseliv så fullständigt, att vi icke längre kunna förnimma olust. Det är icke bara så, att båda dessa verkningar uppträda samtidigt, de tyckas också vara intimt förbundna med varandra. Men det måste också i vår egen kemiska sammansättning finnas ämnen, som kunna åstadkomma något liknande, ty vi känner åtminstone ett sjukligt tillstånd, manien, under vilket detta berusningsliknande tillstånd framträder utan att något slags berusande gift införts i kroppen. Dessutom visar även vårt normala själsliga liv vågor av större eller mindre lustmottaglighet, mot vilka svara större eller mindre mottaglighet för olust. Det är mycket beklagligt, att denna toxiska sida av de själsliga förloppen hittills har undandragit sig den vetenskapliga utforskningen. Berusningsmedlens betydelse

för skapande av lycka och fjärmande av elände skattas så högt, att både individer och folk tillerkänner dem en konstant plats i sin libidoekonomi. Man vinner genom den icke bara omedelbara lusttillskott utan också en annan, ivrigt efterlängtad sak, oavhängigheten från yttervärlden. Man vet, att man med hjälp av denna sorgernas besegrare när som helst kan undandraga sig realitetens tryck och i stället komma in i en egen värld med betydligt bättre betingelser för förnimmelselivet. Det är bekant, att just denna sida av berusningen också betingar en fara och ett minus. I vissa fall kunna berusningsmedel vara skuld till att stora energiresurser, som skulle ha kunnat tjäna till att förbättra individens mänskliga lott, nu gå förlorade utan minsta nytta.

Vår själsliga apparats komplicerade byggnad tillåter emellertid också en hel mängd andra ingrepp och påverkningar. Eftersom tillfredsställelse av drifternas krav är lycka, så blir resultatet svårt lidande, om yttervärlden hindrar oss från att tillfredsställa våra behov. Man kan alltså hoppas att bli av med en god del av sina lidanden, om man kan inverka på dessa sina drifter och behov. Denna form av kamp mot lidandet inriktas icke mot själva förnimmelseapparaten utan söker i stället bli herre över behovens inre källor. På ett extremt sätt sker detta genom att man dödar drifterna, så som den orientaliska livsvisdomen rekommenderar och yogan praktiserar. Lyckas detta, så har man visserligen samtidigt uppoffrat varje annan verksamhet (uppoffrat livet) men också på en

annan väg än den nyss nämnda förvärvat den lycka som heter lugn. Samma väg följer man mot mindre extremt ställda mål, om man försöker behärska sitt driftsliv. Det som härskar blir då de högre, psykiska instanserna, som ha underkastat sig realitetsprincipen. Härigenom uppges ingalunda behovets tillfredsställande i sig, men ett visst skydd mot lidande uppnås därigenom att de kuvade drifternas bristande tillfredsställelse icke förnimmes lika smärtsamt som de alldeles ohämmade drifternas. I detta fall får man naturligtvis räkna med att möjligheterna till njutning minskas. Den lyckokänsla, som uppstår vid tillfredsställandet av en vild och av jaget okuvad driftsimpuls, är ojämförligt mycket intensivare än den lycka som uppstår då en tämd drift mättas. De perversa impulsernas oemotståndliga makt liksom kanske också det förbjudnas tjusning överhuvud får här sin ekonomiska förklaring.

En annan teknik för samma avvärjande av lidandet begagnar sig av de libidoförskjutningar, som vår själsliga apparat tillåter, och genom vilka dess funktion blir så mycket smidigare. Uppgiften är att sätta ett sådant mål för drifterna, som icke träffas av omvärldens påverkan. Här finner man en hjälp i drifternas sublimering. Det bästa resultatet når man, om man kan öka lusten genom tillskott ur de källor, som heta det fysiska och det psykiska arbetet. Man är då betydligt mindre beroende av ödet. En lust av den art konstnären känner i sitt skapande, i det ögonblick hans fantasigestalter ta form, eller forskaren känner

vid problemlösningen och fastställandet av sanningen, äger en särskild kvalitet, som vi säkert en gång skola kunna karakterisera metapsykologiskt. Till dess kunna vi bara uttrycka oss bildlikt och tala om en "finare och högre" lust; men denna glädje har en intensitet, som jämförd med den som uppstår vid tillfredsställandet av grövre, primära drifter, är dämpad och icke kan skaka vårt kroppsliga jag. Metodens svaghet ligger i att den icke kan användas av alla, att den blott är tillgänglig för helt få människor. Den förutsätter en viss begåvning och vissa anlag, som man fullt utvecklade icke finner hos så många individer. Och inte ens dessa kunna genom denna metod vinna en säker garanti mot lidande, den ger dem icke något pansar, ogenomträngligt för ödets pilar, och den brukar svika, i det ögonblick, då den egna kroppen blir lidandets källa.[1]

Om alltså redan här avsikten att frigöra sig från omvärlden genom att söka sin lycka i inre, psykiska företeelser, tydligt framträder, så framträda dessa

[1] Om icke en särskild begåvning diktatoriskt föreskriver livsintressena en särskild inriktning, kan det vanliga, för varje människa tillgängliga arbetet för uppehället träda in på den plats, som Voltaires visa råd anger. Det är omöjligt att inom ramen av en kort översikt uttömmande ange arbetets betydelse för libidons ekonomi. Ingen annan livsföringsteknik binder individen så fast vid verkligheten som betonandet av arbetet, som åtminstone passar in honom i en del av det verkliga, i den mänskliga gemenskapen. Möjligheten att inrikta en stor del libidinösa komponenter — narcissistiska, aggressiva och t. o. m. erotiska — på arbetet för uppehället och de därmed förknippade mänskliga förhållandena betyder ett värde som näppeligen bör skattas mindre än detta arbetes ofrånkomliga vikt för upprätthållandet och rättfärdigandet av en

drag ännu tydligare vid den metod vi nu skola behandla. Här uppluckras ännu mer sambandet med verkligheten, lyckan vinnes genom illusioner, vilka man erkänner som illusioner utan att låta störa sig i sin njutning av att de icke tillhöra verkligheten. Det område, från vilket dessa illusioner stamma, är fantasilivets; under den tid verklighetssinnet ännu var under utveckling, undandrogs fantasilivet uttryckligen från verkligheten och reserverades för uppfyllandet av särskilt svårrealiserade önskningar. Främst bland dessa fantasiens njutningar står den lust som konstverket skänker, och denna lust blir genom konstnärens förmedling tillgänglig även för den som icke själv är konstnärligt skapande.[2] Var och en som är mottaglig för konst vet att högt skatta detta som en källa för lust och tröst. Dock förmår den milda narkos, i vilken konsten försätter oss, icke skänka mer än en tillfällig tillflykt undan det hårda livet och är icke stark nog att förmå oss glömma ett verkligt elände.

Mer energiskt och grundligt verkar en annan metod, som i verkligheten ser den enda fienden, allt lidandes

samhällelig existens. En särskild lycka skänker detta arbete, om det är fritt valt, om det alltså kan genom sublimering utnyttja förhandenvarande böjelser, ärvda eller konstitutionellt förstärkta driftsimpulser. Trots detta skattas arbetet som en väg till lycka mycket lågt av människorna. Man söker icke denna väg lika ivrigt som andra vägar till lycka. De flesta människor arbeta endast av tvång, och ur denna människornas naturliga skräck för arbetet kan man förklara de svåraste sociala problemen.

[1] Jfr ”Vergleichungen über die zwei Principien des psychichen Geschehens”, 1911 (Ges. Schriften, Bd. VI) och ”Vorlesungen Zur Einführung in die Psychoanalyse”, XXIII, (Ges. Schriften, Bd. VII).

källa, något som man icke kan uthärda, och som man därför måste avbryta alla förbindelser med, om man vill uppnå någon form av lycka. Eremiten vänder världen ryggen, han vill icke ha något med den att skaffa. Men man kan göra än mer, man kan vilja skapa om den, bygga upp en annan värld i stället för den nu existerande, en värld, där de outhärdligaste dragen äro utplånade och ersatta av andra, som bättre överensstämma med de egna önskningarna. Den som i förtvivlans mod slår in på denna väg till lyckan, uppnår i regel ingenting alls; verkligheten är honom för stark. Han blir en vansinnig, som i allmänhet icke finner några medhjälpare i sina försök att realisera sitt vansinne. Det påstås emellertid, att vi alla på någon punkt bete oss på samma sätt som paranoikern, att vi som han genom att göra verklighet av vår önskan korrigera någon del av verkligheten, som vi inte kunna uthärda, och att vi föra in vår egen bild i verkligheten. Särskilt viktigt är det fall, då ett större antal människor gemensamt försöka förskaffa sig garanti för lycka och skydd mot lidande genom att förvanska verkligheten. Som en sådan förfalskning i stor stil kunna vi beteckna mänsklighetens olika religioner. Den som själv tar del i en förfalskning erkänner naturligtvis aldrig dennas verklighet.

Jag tror inte, att detta uppräknande av de metoder, med vilka människorna söka vinna lycka och hålla undan lidandet, är fullständig, och jag vet också, att materialet kunde ordnas på ett annat sätt. En av dessa metoder har jag emellertid utelämnat, icke därför att

jag skulle ha glömt den, utan därför att den kommer att sysselsätta oss i ett annat sammanhang. I själva verket skulle det vara en ren omöjlighet att glömma just denna teknik för levnadskonsten. Den utmärker sig för den egendomligaste förening av karakteristiska drag. Den eftersträvar naturligtvis att göra oss oavhängiga av ödet — så kunna vi bäst uttrycka det —, förlägger i detta syfte lyckan till inre själsliga processer och använder sig härvid av den möjlighet att förskjuta libidons riktning som vi nyss antytt; men samtidigt vänder sig metoden icke från den yttre verkligheten utan klamrar sig tvärtom fast vid dess objekt och vinner lyckan i ett egendomligt känsloförhållande till dessa. Ändå vill den inte slå sig till ro med att trött och resignerat undvika olusten utan går frejdigt förbi detta enklare mål och håller fast vid den ursprungliga lidelsefulla lusten till verklig njutning, positiv lycka. Kanske för metoden också närmare detta mål än någon annan. Jag åsyftar här naturligtvis den livsföring, som tar kärleken till mittpunkt och väntar sig all lycka ur att älska och själv älskas. En sådan psykisk inställning ligger oss alla nära nog; en av kärlekens uppenbarelseformer, könskärleken, har gett oss vår starkaste lustkänsla och därigenom blivit mönstret för hela vår strävan efter lycka. Vad är naturligare än att vi hålla fast vid att söka lyckan på den väg vi första gången mötte den. Den svaga sidan av denna livsteknik är uppenbar; annars skulle ju heller ingen människa ha övergett denna väg till lycka för någon annan. Aldrig äro vi mer oskyddade mot

lidandet än då vi älska, aldrig äro vi mer hjälplöst olyckliga, än då vi ha förlorat den älskade eller hennes kärlek. Men därmed faller icke den livsteknik, som grundar sig på kärleken som det främsta lyckovärdet; vi ha ännu mycket att säga om densamma.

Här kan man rycka in det intressanta fall, då livslyckan i första rummet sökes i den njutningsrika kontakten med skönheten, var den än möter våra sinnen och vårt omdöme — alltså den skönhet som möter i mänskliga former och attityder, i naturobjekt och landskap, konstnärliga och även vetenskapliga verk. Denna estetiska inställning till livsmålet erbjuder föga skydd mot hotande lidanden men kan å andra sidan ge ersättning för många pinor. Skönhetsnjutningen har en särskilt milt berusande karaktär. Skönhetens nyttovärde är svårt att upptäcka, dess kulturella nödvändighet är svårbevislig, och ändå kan man icke sakna skönheten i kulturen. Den vetenskapliga estetiken undersöker de betingelser, under vilka det sköna uppfattas, men den har inget besked att ge om skönhetens natur och härkomst. Här liksom alltid döljer man det uteblivna resultatet genom att uppbåda en rad klangfulla och innehållstomma ord. Tyvärr har icke heller psykoanalysen något av större intresse att komma med i fråga om skönheten. Det enda som förefaller säkert, är att den måste härledas ur sexuallivets område, den är ett mönstergillt exempel på en målhämmad impuls. ”Skönhet” och ”behag” äro ursprungligen egenskaper hos sexualobjektet. Det är märkligt, att själva genitalierna, som alltid verka

eggande, dock nästan aldrig uppfattas som vackra, medan däremot skönhetskaraktären tycks vara bunden vid vissa sekundära könstecken.

Trots denna ofullständighet vågar jag mig redan nu in på några anmärkningar, som skola avsluta denna undersökning. Det program, som lustprincipen tvingar oss att acceptera, nämligen att bli lyckliga, kan icke realiseras; emellertid kan man icke uppge sina försök att på något sätt komma närmare dess förverkligande. Man kan slå in på mycket olika vägar till detta mål och antingen ställa målets positiva innehåll — lusten — eller också dess negativa innehåll — undvikandet av olusten — först. På ingen av dessa vägar kunna vi uppnå allt vad vi begära. Lyckan i den inskränktare mening, i vilken den är möjlig att nå, är ett problem för den individuella libidoekonomien. Det finns här icke något råd, som duger för alla; var och en måste själv försöka finna ut, på vilken särskild fason han kan bli salig. De mest skilda faktorer göra sig gällande, då det är frågan om att bestämma sig för vägen. Det kommer an på hur stor verklig lycka individen har att vänta av världen, och i vilken grad han tvingas göra sig oavhängig av den, till sist också på den kraft han tilltror sig kunna sätta in på att förvandla denna efter sina önskningar. Även här blir utom de yttre förhållandena individens psykiska konstitution av avgörande betydelse. Den övervägande erotiska människan lägger största vikten vid sin känslorelation till andra människor, den mer självgode och narcissistiske söker sin

lycka huvudsakligen i sina inre själsliga förlopp, och handlingsmänniskan släpper icke taget om verkligheten, på vilken hon vill pröva sin kraft. För den andra av dessa typer kommer arten av hans begåvning och den möjlighet till driftssublimering han äger att bli bestämmande för var han kommer att förlägga sina intressen. Varje alltför radikalt val kommer att straffa sig så att det utsätter individen för de faror, som följa med en livsteknik, som utesluter varje annan väg. På samma sätt som den försiktige affärsmannen undviker att låsa fast hela sitt kapital på ett enda håll, kan kanske också livsvisdomen råda en att icke vänta hela lyckan ur en enda strävan. Framgången är aldrig säkrad, den beror på sammanträffandet av flera moment och kanske i första rummet på den psykiska konstitutionens förmåga att anpassa sina funktioner efter den yttre världen och utnyttja denna för sin strävan efter lust. Den som är utrustad med en särskilt ogynnsam driftskonstitution och icke regelrätt har klarat av den för hans senare insatser nödvändiga ombildningen och nyordningen av sina libidokomponenter, kommer att få det mycket svårt att vinna lycka ur sin yttre konstitution, särskilt naturligtvis om han ställes inför svårare uppgifter. Som en sista livsteknik, som åtminstone lovar skänka honom en sekundär lycka i ersättning för den verkliga han icke kan nå, erbjuder sig flykten in i neurosen, vilken oftast förekommer redan i unga år. Den som då under sina senare levnadsår ser sina bemödanden att vinna lycka gäckade, finner sin tröst i den kro-

niska förgiftningens lustkänsla eller ger sig in på psykosens revoltförsök.[1]

Religionen påverkar detta urval och denna anpassning genom att skjuta fram sin speciella väg till lycka och undvikande av lidande på alla andra vägars bekostnad. Dess teknik består i att trycka ned livets eget värde och att vidskepligt förrycka bilden av den verkliga världen, vilket till förutsättning har att intelligensen rubbas. Till detta pris, genom en våldsam fixering av en psykisk infantilism och genom att föra in individen i en massvidskepelse lyckas religionen befria många människor från neuroser. Men knappast mer; det finns, som vi ha påpekat, många vägar som föra till lycka men icke någon för människan åtkomlig som säkert leder dit. Inte heller religionen kan uppfylla sina löften. När den troende till slut finner sig tvingad att tala om ”Guds outgrundliga rådslag”, så erkänner han därmed, att den obetingade underkastelsen är den enda tröstmöjlighet och lustkälla i lidandet som återstår för honom. Och om han är beredd att underkasta sig, kunde han sannolikt ha besparat sig denna omväg.

[1] Jag skulle här vilja fästa uppmärksamheten på åtminstone en av de luckor, som finnas i den ovanstående framställningen. En analys av de mänskliga lyckomöjligheterna borde icke underlåta att ta med i räkningen det relativa förhållandet mellan narcissism och objektlibido. Man skulle vilja ha klarhet i vad det betyder för libidoekonomien att i det väsentliga vara hänvisad till sig själv.

3.

Vår undersökning av lyckan har hittills icke lärt oss mycket, som icke förut varit allmänt bekant. Även om vi fortsätta med frågan, varför det är så svårt för människan att bli lycklig, förefaller utsikten att få tag i något nytt icke vara mycket större. Vi ha redan gett svaret genom att peka på de tre källor, från vilka våra lidanden stamma: naturens övermakt, vår egen kropps bräcklighet och otillräckligheten av de institutioner, som reglera människornas förhållande till varandra i familj, stat och samhälle. I fråga om de två första kan vår mening icke vara mer än en; vi måste erkänna dessa källor till lidande och foga oss i det oundvikliga. Vi skola aldrig helt kunna behärska naturen; vår organism, som själv är ett stycke av denna natur, kommer alltid att förbli ett förgängligt ting med begränsad anpassnings- och prestationsförmåga. Denna insikt behöver emellertid icke förlama utan kan tvärtom ge oss en vink om hur vi böra inrikta vår kraft. Om vi inte kunna upphäva alla former av lidande, så kunna vi göra det med åtskilliga, och andra kunna vi lindra, det veta vi genom en mångtusenårig erfarenhet. På ett annat sätt ställa vi oss till den tredje gruppen, den sociala käl-

lan till lidanden. Denna vilja vi nämligen överhuvud icke erkänna; vi kunna icke inse, varför de inrättningar vi själva skapat oss icke snarare skulle kunna skänka oss alla skydd och lycka. Erkännas bör dock, att när man betänker, hur illa denna form av kamp mot lidanden och pinor lyckas, den misstanken vaknar, att också här ligger gömd ett stycke av den okuvliga naturen, närmare bestämt vår egen psykiska beskaffenhet.

När vi gå att analysera denna möjlighet, stöta vi på ett påstående, som är så förvånande, att vi måste dröja en stund vid dess innebörd. Det går ut på, att en stor del av skulden till vårt elände ligger hos vår s. k. kultur; vi skulle vara mycket lyckligare, om vi släppte denna och ginge tillbaka till de primitiva förhållandena. Jag kallar denna sats förvånande därför att — hur man än vill bestämma begreppet kultur — det i alla fall står fast, att allt det vi kunna uppbringa som skydd mot lidandets källor just tillhör denna kultur.

På vilken väg ha månne så många människor kommit till denna besynnerliga kulturfientlighet? Jag tror, att ett långvarigt och djupt missnöje med det nuvarande kulturella tillståndet har förberett en mark, ur vilken sedan vid särskilda historiska tillfällen denna ståndpunkt dyker upp. De sista och näst sista av dessa tillfällen tror jag mig kunna fastställa; men jag är icke tillräckligt lärd för att kunna följa hela kedjan tillbaka i mänsklighetens historia. Redan vid kristendomens seger över de hedniska religionerna måste

en sådan kulturfientlig faktor ha varit medverkande. Det radikala förnekande av det jordiska livets värde, som kristendomen senare radikalt utvecklade, är ju i nära släkt med detta kulturförakt. Den näst sista impulsen kom, då man med upptäcktsresornas fullföljande kom i beröring med primitiva folk och stammar. Genom otillräckligt studium och åtskilliga missuppfattningar i fråga om seder och bruk kunde européerna komma till det resultatet, att de alla förde ett enkelt, behovslöst och lyckligt liv, av en art som de kulturellt överlägsna besökarna icke kunde nå. Senare erfarenheter ha beriktigat mycket av denna uppfattning; i flera fall hade man i frånvaron av komplicerade kulturella förhållanden sett orsaken till primitiva folks lyckligare och lättare liv, medan den verkliga orsaken i stället är att söka i naturens generositet och de stora möjligheterna att bekvämt tillfredsställa de viktigaste mänskliga behoven. Den sista impulsen känna vi särskilt väl till; den kom, när man lärde känna mekanismen hos de neuroser, som hotade att undergräva den lilla lycka kulturmänniskan verkligen ägde. Man fann, att människan blir neurotisk, därför att hon icke kan stå ut med så mycken försakelse, som samhället till gagn för sina kulturella ideal fordrar, och man drog därav den slutsatsen, att det skulle betyda en återgång till lyckomöjligheterna, om dessa samhällets krav kunde upphävas eller skäras ned.

Till detta kommer också ett moment av besvikelse. Under de sista generationerna ha människorna gjort

utomordentliga framsteg i naturvetenskaperna och deras tekniska utnyttjande; deras herravälde över naturen har nu befästs på ett sätt, som man tidigare icke trodde möjligt. Enskildheterna i dessa framsteg äro allmänt bekanta, och det vore en överflödsgärning att räkna upp dem. Människorna äro stolta över dessa erövringar och ha rätt att vara det. Men de tro sig ha märkt, att denna nyvunna makt över rum och tid, denna naturkrafternas nederlag, som betyder ett uppfyllande av tusenårig längtan, icke ökar den lust, som de vänta av livet och icke har kunnat göra dem efter deras egna begrepp lyckligare. Man skulle inskränka sig till att av detta faktum dra den slutsatsen, att herraväldet över naturen icke är den enda betingelsen för mänsklig lycka, liksom det ju heller inte är det enda målet för kulturstrāvandena, och man borde icke dra den felaktiga slutsatsen, att de tekniska framstegen sakna betydelse för vår lycka. Man skulle kunna invända, att det väl i alla fall är en positiv vinst i fråga om lust, en otvetydig ökning av lyckokänslan, om jag när jag vill kan höra rösten av ett barn, som bor hundratals kilometer från min egen plats, och om jag så snabbt som möjligt efter en väns landstigning kan få veta, om han har klarat den långa och besvärliga resan väl. Betyder det verkligen ingenting, att det har lyckats medicinen att i så utomordentlig grad minska småbarnsdödligheten och infektionsrisken för havande kvinnor, ja, att överhuvud i så avsevärd grad öka kulturmänniskans genomsnittliga livslängd? Och vi skulle kunna peka på ytterligare

en hel rad sådana välgärningar, som vi ha att tacka de vetenskapliga och tekniska framstegens så smädade och föraktade tidsålder. Så långt hunnen mötes man i allmänhet av den pessimistiska kritikens stämma, som säger, att de flesta av dessa nya lyckomöjligheter äro av samma art som anekdotens "billiga förströelse": man förskaffar sig denna, genom att i den kalla vinternatten sticka ut det nakna benet under täcket och så åter dra in det! Om det icke funnes någon järnväg, som övervann avstånden, så skulle man aldrig lämna sin fädernestad, och man behöver ingen telefon för att göra sig hörd. Om icke skeppsfarten över oceanen vore inrättad, så skulle vännen aldrig göra sin sjöresa, och jag behövde ingen telegraf för att lugna mina bekymmer för hans tillstånd. Vad tjänar inskränkningen av barndödligheten till, om den ålägger oss den största försiktighet vid barnens avlande, så att vi totalt sett icke uppfostra fler barn än i de epoker som gått före hygienen men samtidigt ha nödgats ställa vissa svåra krav på vårt äktenskapliga sexualliv och troligen i och med detta ha motarbetat det välgörande naturliga urvalet? Och vad ha vi slutligen för glädje av ett långt liv, om det ändå är mödosamt, fattigt på vänner och fullt av lidanden, så att vi i alla fall hälsa döden som en befriare?

Det tycks vara ett faktum, att vi icke trivas i vår nuvarande kultur, men det är mycket svårt, att bilda sig någon mening om huruvida och i vilken grad tidigare epokers människor ha känt sig lyckligare, och vilken betydelse deras kulturella förhållanden spelat

för detta. Vi komma alltid att vara hågade att se på eländet objektivt, d. v. s. att försätta oss — med våra anspråk och med vår mottaglighet — in i de förhållanden det är frågan om för att sedan själva pröva, vilken lycka, respektive olycka vi då komma att erfara. Denna synpunkt, som förefaller objektiv, därför att den bortser från variationerna i den subjektiva mottagligheten, är naturligtvis den mest subjektiva av alla, därigenom att den sätter in den egna själsliga författningen i stället för alla andra obekanta. Lyckan är ju någonting helt subjektivt. Vi må fasa hur mycket som helst för vissa situationer — som den antika galärslaven, trettioåriga krigets bonde, den heliga inkvisitionens offer eller den pogromhotade juden — vi kunna dock icke sätta oss in i dessa människors öde så fullständigt, att vi sedan kunna fatta de förändringar som ha uppträtt i fråga om mottagligheten för lust- och olustsensationer. När det största lidandet inträder, sättas också genast vissa själsliga skyddsprocesser i funktion. Jag anser det därför ofruktbart att vidare syssla med denna sida av problemet.

I stället är det på tiden att vi något syssla med själva arten av den kultur, vars lyckovärde har satts i fråga. Vi kunna icke begära en formel, som i få ord uttrycker kulturens hela väsen, innan vi ha lärt någonting av vår undersökning. Vi få alltså inskränka oss till att upprepa[1], att ordet kultur betecknar alla de prestationer och institutioner, genom vilka vårt liv skiljer sig från våra djuriska förfäders, och som tjäna

[1] Jfr "En illusion och dess framtid".

två olika syften: människans skyddande mot naturen samt reglerandet av människornas inbördes förhållanden. För att vinna en större klarhet måste vi granska kulturens element i detalj, sådana de uppträda i olika former av mänsklig gemenskap. Vi låta oss härvid utan betänkande ledas av språkbruket eller, som man också säger, av språkkänslan i den förvissningen, att vi på den vägen skola nå kunskap av finare och intimare art än den som går att fixera i abstrakta ord.

Början är lätt: som kulturella erkänna vi alla förlopp och värden, som äro människorna till nytta genom att göra jorden användbar, ge skydd mot naturkrafterna och sådant. Om denna sida av kulturen behöver man ju minst diskutera. Gå vi tillräckligt långt tillbaka, så finna vi, att de första kulturella handlingarna voro bruket av verktyg, utnyttjandet av elden och byggandet av bostäder. Bland dem står utnyttjandet av elden som en prestation för sig, alldeles utan förebild; med de två andra slog människan in på de vägar, som hon sedan alltid har följt, och vilkas lockelse icke är svår att upptäcka. Med alla sina verktyg fullkomnar människan sina organ — de motoriska såväl som de sensoriska — eller undanröjer hindren för sina organs fulla utnyttjande. Motorerna ställa i hennes tjänst jättekrafter, vilka hon på samma sätt som sin muskelkraft kan utnyttja i vilken riktning hon vill; skeppet och flygmaskinen göra, att varken vatten eller luft kunna hindra henne att komma fram. Med glasögonen korrigerar människan bristerna i sitt eget öga, med kikaren kan hon se hur

långt som helst, med mikroskopet övervinner hon ögats begränsning, som betingas av näthinnans konstruktion. I den fotografiska kameran har människan fått ett instrument, som håller kvar de flyktiga synintrycken, och grammofonskivan gör samma tjänst beträffande de lika förgängliga hörselintrycken; båda utgöra i grund och botten materialisationer av människans medfödda gåva minnet. Med hjälp av telefonen hör människan ljud från avstånd, vilka till och med sagan skulle ha repekterat som orimliga, skriften är ursprungligen den frånvarandes språk, bostadshuset en ersättning för moderlivet, d. v. s. det första hemmet, där man var alldeles säker, kände sig väl, och som man därför förmodligen alltid innerst längtar tillbaka till.

Det inte bara låter som en saga, det är i själva verket just frågan om ett uppfyllande av alla eller åtminstone de flesta sagodrömmar, allt detta som människan genom sin vetenskap och sin teknik har skapat på den jord, där hon först uppträdde som ett svagt djur, och i vilken varje individ av hennes släkte alltid måste göra sitt inträde som hjälplöst dibarn — *oh, inch of nature!* Allt detta kan människan kalla sina kulturella erövringar. Hon hade länge gjort sig en idealbild av allmakt och allvetande, förkroppsligad i gudarna. Dem tillskrev hon allt det som föreföll ouppnåeligt för henne själv eller var förbjudet. Man kan alltså säga, att gudarna voro kulturideal. Nu har människan i hög grad närmat sig uppnåendet av detta ideal, och har i det närmaste själv blivit gud.

Visserligen endast i den grad man enligt vanliga mänskliga begrepp kan nå fram till ett ideal. Människan har så att säga blivit ett slags protesgud, vilken är ganska storartad med alla sina hjälporgan, men hon är icke sammanväxt med dessa, och de kunna därför ibland vara henne till ganska stort besvär. Hon kan för övrigt trösta sig med, att denna utveckling inte skall vara avslutad just med år 1932. Kommande tider skola föra med sig nya, troligen alldeles ofattbara framsteg på detta kulturens område och därigenom ytterligare stegra gudslikheten. I vår undersöknings intresse skola vi emellertid icke förlora ur minnet, att den nuvarande människan icke känner sig lycklig i sin likhet med gud.

Vi erkänna alltså ett lands kulturella standard, om vi finna, att allt inom landet, som tjänar jordens utnyttjande och människans skydd, kortast sagt är för människan nyttigt, om allt detta är väl underhållet och ändamålsenligt ordnat. I ett sådant land måste floder som hota att översvämma regleras i sitt lopp, och deras vatten ledas in i kanaler. Jorden måste omsorgsfullt bearbetas och besås med de växter den är skapad att bära, och djupens mineraliska skatter måste bringas upp i dagen och arbetas ut till de verktyg och redskap, som krävas. Samfärdsmedlen måste vara rikliga, snabba och tillförlitliga, de vilda och farliga djuren måste utrotas, medan de djur som tämts till husdjur måste vara föremål för trogen omvårdnad. Men vi ha också andra krav att ställa på en kultur och hoppas också finna dessa tillgodosedda i

samma land, där vi funnit allt annat. Det kan förefalla, som om vi därmed skulle upphäva de krav vi tidigare ställt, men faktiskt hälsa vi också som ett kulturellt framsteg, om människornas omsorger också ägnas ting, som ingalunda äro nyttiga utan snarare onyttiga, som t. ex. att planteringar, som behövas i en stad som lekplatser och luftförbättrande oaser, också ha blomrabatter, eller att våningarnas fönster äro prydda med blomkrukor. Vi märka snart, att det onyttiga, som vi begära av kulturen skall sätta värde på, är skönheten; vi fordra, att kulturmänniskan vördar skönheten, där den möter henne i naturen, och att hon skapar denna skönhet i den mån hennes händers arbete det förmår. Emellertid äro våra anspråk på en kultur därmed icke uttömda. Vi begära också att finna tecken på renlighet och ordning. Vi tänka icke högt om kulturen i en engelsk provinsstad på Shakespeares tid, om vi läsa, att det framför skaldens föräldrahus i Stratford låg en gödselhög; vi äro missnöjda och kalla det barbariskt — vilket är motsatsen till kulturellt — om vi finna vägarna i Wienerwald beströdda med bortkastade papper. Osnygghet av alla slag förefaller oss oförenlig med kultur; även till den mänskliga kroppen utsträcka vi kravet på renlighet — vi höra med förvåning, vilken dålig doft Roi Soleils person spred, och skaka på huvudet, om vi på Isola bella få se det ynkliga tvättfat, som Napoleon använde vid sin morgontoalett. Ja, vi bli inte överraskade, om någon uppsätter själva bruket av tvål som en mätare på kultur. På samma sätt förhåller det

sig med ordningen, vilken liksom renligheten helt och hållet beror på människans egen insats. Men under det att vi icke kunna vänta oss renlighet i naturen, så har ordningen snarare först iakttagits just i naturen. Studiet av de stora regelbundna astronomiska förhållandena har icke bara gett människan det första mönstret utan också de första utgångspunkterna för införandet av ordningen i hennes eget liv. Ordningen är ett slags upprepningstvång, som en gång för alla har bestämt, när, var och hur något skall göras, så att man i varje enskilt fall slipper tveka och söla. Ordningens välsignelse är alldeles obestridlig, den möjliggör för människan bästa utnyttjandet av både tid och rum, medan hennes psykiska krafter sparas. Man skulle ha rätt att vänta, att ordningen från början och utan varje tvång skulle vara genomförd i allt mänskligt verkande, och man blir häpen, när man konstaterar, att detta alls icke är fallet, utan att människan snarare har en naturlig böjelse för slapphet, oregelbundenhet och otillförlitlighet i sitt arbete och först med mycken möda måste uppfostras till att ta efter de himmelska förebilderna.

Skönhet, renlighet och ordning intaga uppenbarligen en särskild plats bland kulturkraven. Ingen tror, att de äro lika livsviktiga som behärskandet av naturkrafterna och andra moment, som vi senare skola komma till, och dock kan ingen gärna heller betrakta dem som likgiltigheter. Att kulturen icke bara syftar till nytta, visar redan exemplet skönheten, som vi icke vilja sakna bland kulturintressena. Ordningens

nytta är alldeles tydlig; i fråga om renligheten ha vi att betänka, att den också fordras av hygienen, och kunna förmoda, att detta sammanhang icke var människorna alldeles främmande ens före den tid, då man med vetenskapliga medel kunde undvika sjukdomar. Men nyttan förklarar icke hela denna företeelse; det måste vara något annat med i spelet dessutom.

Emellertid är det ett drag som vi mer än de andra anser kännetecknande för begreppet kultur, och det är uppskattningen och vården av de högre psykiska färdigheterna, kortast sagt den ledande roll som idéerna tillerkännas i människornas liv. Bland dessa idéer står överst de religiösa systemen, vilkas komplicerade konstruktion jag vid ett annat tillfälle har försökt belysa, och bredvid dem de filosofiska spekulationerna samt slutligen vad man skulle kunna kalla människornas idealbildningar, d. v. s. deras föreställningar om individens, folkets eller hela mänsklighetens möjlighet till fulländning och de krav som på grundval av dessa föreställningar rests. Att dessa företeelser icke äro oavhängiga av utan snarare intimt förbundna med varandra, försvårar både en skildring och en psykologisk härledning. Om vi helt allmänt antaga, att drivfjädern till allt mänskligt handlande är strävan efter de två sammanflytande målen nyttan och lusten, så måste dessa också gälla för de här angivna kulturella strävandena, ehuru sammanhanget endast beträffande den vetenskapliga och konstnärliga verksamheten är alldeles tydligt och gripbart. Men man kan icke betvivla, att också de andra motsvara starka behov hos

människorna, kanske dock endast sådana som äro utvecklade hos ett mindre antal. Man får vidare inte låta sig ledas vilse av värdeomdömena om olika av dessa religiösa och filosofiska system och ideal. Vare sig man i dem ser människoandens högsta prestation eller om man beklagar dem som rena förvillelser, så måste man erkänna, att deras existens och särskilt deras högre utveckling betyder, att kulturen står högt.

Som sista men givetvis icke minst viktiga karaktärsdrag hos kulturen ha vi att studera, på vilket sätt människornas relationer till varandra äro reglerade, de sociala förhållandena, som bestämma människans ställning som granne, som arbetskraft, som en annans sexualobjekt, som familje- och statsmedlem. Det blir här särskilt svårt att hålla sig fri från bestämda idealkrav och att fixera det som överhuvud är kulturellt relevant. Kanske kan man börja med den förklaringen, att det kulturella elementet är givet redan med det första försöket att reglera dessa sociala relationer. Om ett sådant försök icke gjordes, så skulle dessa relationer vara alldeles underkastade individens godtycke, vilket betyder, att den fysiskt starkare skulle avgöra dem i sina intressens och impulsers riktning. Ingenting skulle förändras i detta, om den starkare å sin sida senare skulle möta en annan, som var ännu starkare. Den mänskliga gemenskapen möjliggöres först genom en majoritet, som är starkare än och håller ihop mot varje enskild. Denna gemenskaps makt uppträder som "rätt" gentemot den enskildes makt, som kallas "brutalt våld". Detta ersättande av den

enskildes makt med det gemensammas makt är det avgörande kulturella steget. Dess väsen består i att gemenskapens medlemmar inskränka sina möjligheter till behovstillfredsställelse, medan den enskilde givetvis icke känner någon sådan gräns. Närmaste kulturella krav är alltså det på rättvisa, d. v. s. garantien för att den en gång fastställda rättsordningen icke brytes ned till förmån för en enskild individ. Om det etiska värdet av en sådan rätt skall här inget omdöme fastställas. Den kulturella utvecklingens fortsatta väg tycks gå mot att denna rätt icke längre blir uttrycket för en liten gemenskaps — en kasts, ett befolkningsskikts eller en folkstams — vilja, vilken gentemot andra, kanske mer omfattande massor i sin tur förhåller sig alldeles som en individ, som endast litar till våldet. Slutresultatet skall i stället bli en rätt, till vilken alla — åtminstone alla som äro mäktiga att leva i gemenskap — ha bidragit genom sina driftsuppoffringar, och som icke låter någon — fortfarande med samma inskränkning — bli offer för det brutala våldet.

Den individuella friheten är icke något kulturvärde. Den var störst före all kultur, låt vara att den även då vanligen saknade värde, eftersom individen knappast var i stånd att försvara sig. Genom kulturutvecklingen blir denna frihet inskränkt, och rättvisan fordrar, att ingen undandrages verkan av denna inskränkning. En frihetslängtan i ett mänskligt samhälle kan betyda revolt mot en bestående orättvisa och därigenom bli till gagn för en vidare kulturutveckling

och försonas med kulturen. Men en sådan längtan kan också vara en rest av den ursprungliga, av kulturen okuvade personligheten och på så sätt bli grunden för kulturfientlighet. Frihetslängtan riktar sig alltså mot bestämda former av kultur, vissa kulturanspråk eller också mot kulturen överhuvud. Det tycks inte, som om man skulle kunna med något slags påverkan få människorna att förvandla sin natur till en termits, de komma förmodligen alltid att försvara den individuella friheten mot massviljan. En stor del av mänsklighetens kamp överhuvud samlar sig omkring uppgiften att finna en ändamålsenlig, d. v. s. lyckoskänkande utjämning mellan dessa individens och massans (kulturella) krav, och det är ett av mänsklighetens ödesproblem, om denna utjämning kan uppnås genom en bestämd kulturform, eller om konflikten är oförsonlig.

Genom att vända oss till den allmänna uppfattningen om vilka drag i människornas liv som skola kallas kulturella, ha vi fått ett tydligt intryck av kulturen som helhet. Men det är också klart, att vi därmed ingenting mer ha fått veta än vad som just är allmänt bekant. Vi ha därvid aktat oss att instämma i den fördom, som säger, att kultur är detsamma som fulländning eller vägen till den fullkomning, som människorna ha att sträva efter. Här möter oss emellertid en annan uppfattning, som kanske för åt ett annat håll. Kulturutvecklingen ter sig för oss som en egendomlig process, som går ut över människorna, och där åtskilligt tilltalar oss som bekant. Denna process

kunna vi karakterisera genom de förändringar, som den åstadkommer på de bekanta mänskliga driftsanlag, vilkas tillfredsställande dock är vårt livs ekonomiska uppgift. Några av dessa drifter förtäras så, att i deras ställe uppträder någonting annat, som vi hos den enskilda individen räkna som karaktärsegenskap. Det egendomligaste exemplet på detta ha vi funnit i den ungdomliga människans analerotik. Hennes ursprungliga intresse för exkretionsfunktionen, dess organ och produkter, förvandlar sig under växandets lopp till den grupp av egenskaper, som vi känna som sparsamhet, sinne för ordning och renlighet; i och för sig äro de värdefulla och välkomna, men de kunna stegras till att intaga en dominerande ställning, i vilket fall resultatet blir vad man kallar analkaraktär. Hur detta går till, veta vi icke, men inte tvivel finns om riktigheten av denna uppfattning.[1] Nu ha vi funnit, att ordning och renlighet äro väsentliga kulturkrav, ehuru deras livsnödvändighet eller deras betydelse som källor för lust icke är lätt att upptäcka. Här måste kulturprocessens likhet med den enskildes libidoutveckling frappera. Andra drifter tvingas att förskjuta betingelserna för sitt tillfredsställande och att förlägga dem till andra håll vilket i de flesta fall sammanfaller med den *sublimering* (av driftens mål) som vi känna men i andra fall ännu kan skiljas från denna. Driftssublimeringen är ett särskilt framträdande drag i kulturutvecklingen, den möjliggör, att

[1] Se "Charakter und Analerotik", 1908 (Ges. Schriften, Bd. V) och flera andra bidrag av E. Jones och andra.

högre psykiska verksamhetsformer som de vetenskapliga, konstnärliga och ideologiska kunna spela en så viktig roll i kulturlivet. Om man ger efter för första intrycket, kan man vara frestad att säga, att sublimeringen överhuvud är ett av kulturen framtvunget drifternas öde. Men man gör klokt i att något längre överväga denna sak. För det tredje — och detta är det viktigaste — är det omöjligt att avgöra, i vilken utsträckning kulturen är uppbyggd på ett försummande av drifterna, i vilken grad den till förutsättning har det uteblivna tillfredsställandet — undertryckandet, förträngandet eller kanske ytterligare något annat — av mäktiga drifter. Detta offer för kulturens skull behärskar det stora område, som heter människornas sociala relationer; vi veta redan, att det är orsaken till den fiendskap, mot vilken alla kulturer ha att kämpa. Det ställer också svåra krav på vårt vetenskapliga arbete; där är mycken upplysning att hämta. Det är icke lätt att förstå, hur det går till att undandraga en drift dess tillfredsställande. Det är ingalunda så ofarligt; om man icke ekonomiskt kompenserar detta, måste man vara beredd på allvarliga störningar.

Men om vi vilja veta, vilket värde vår uppfattning av kulturutvecklingen som en särskild process jämförlig med individens normala mognad, äger, måste vi uppenbarligen ta i betraktande ett annat problem och fråga oss, vilka faktorer kulturutvecklingen har att tacka sitt ursprung, hur den har börjat, och varigenom dess förlopp har bestämts.

4.

Denna uppgift förefaller orimligt stor, och man erkänner gärna sin misströstan inför den. Här framlägger jag det obetydliga jag själv kunnat utröna.

Efter det att urmänniskan hade upptäckt, att det — ordagrant — låg i hennes hand att genom arbete förbättra sin lott på jorden, kunde det icke vara henne likgiltigt, om en annan urmänniska arbetade med eller mot henne själv. Den "andre" fick för henne värdet av en medarbetare, vilken det var nyttigt att leva tillsammans med. Redan tidigare under sin apliknande tid hade människan börjat bilda familjer, och familjemedlemmarna voro förmodligen hennes första medhjälpare. Förmodligen sammanhängde familjebildandet med att behovet av genital tillfredsställelse icke längre uppträdde som en gäst, som plötsligt dyker upp och när han har rest inte mer låter höra av sig; snarare tog detta behov karaktären av en stadigt inneboende hyresgäst. Därmed fick mannen ett motiv till att behålla kvinnan — eller allmännare talat: sexualobjekten — hos sig; kvinnorna, som icke ville skilja sig från sina hjälplösa avkomlingar, måste också i deras intresse stanna kvar hos de star-

kare männen.[1] I denna primitiva familj sakna vi ännu ett väsentligt kulturdrag; överhuvudets och faderns godtycke var alldeles obegränsat. I ”Totem und Tabu” har jag försökt teckna den väg, som för från denna familj till gemenskapens nästa steg i form av brodersammanhållningen. Genom att besegra fadern hade sönerna gjort den erfarenheten, att flera som hålla ihop äro starkare än den enskilde. Den totemistiska kulturen vilar på de inskränkningar som man

[1] Sexualitetens organiska periodicitet har visserligen fortlevat, men dess inflytande på de psykiska sexualimpulserna har snarare undergått en förvandling till motsatsen. Denna förändring sammanhänger mycket nära med tillbakaträdandet av retningen genom lukten; det var ursprungligen härigenom som menstruationsförloppet inverkade på det manliga psyket. Denna roll övertogs i stället av impulser förmedlade genom synen, vilka i motsats till de isolerat uppträdande luktimpulserna kunde utöva en permanent verkan. Menstruationens tabukaraktär härstammar från denna organiska förträngning och har karaktären av ett avvärjande av en övervunnen utvecklingsfas; alla andra motiv äro förmodligen av sekundär natur. (Jfr C. D. Daly: ”Hindumythologie und Kastrationskomplex” i Imago XIII, 1927). Detta förlopp upprepar sig på ett annat plan, när en passerad kulturperiods gudar bli demoner. Tillbakaträdandet av luktretningarna tycks emellertid själv vara följden av människans undvikande av jorden, d. v. s. hennes beslut att gå upprätt, vilket gjorde de förut dolda genitalierna synliga och i behov av skydd och på så sätt framkallade blygseln. I början av den ödesdigra kulturprocessen skulle alltså stå människans övergång till att gå upprätt. Kedjan löper härifrån över luktretningarnas bortdöende och periodens isolering till synintrycksimpulsernas övervikt, genitaliernas synlighet fram till den kontinuerliga sexualiteten, familjebildandet och därmed den mänskliga kulturens tröskel. Detta är visserligen endast en teoretisk spekulation, vilken dock är viktig nog att förtjäna att efterprövas genom ett studium av de djur, som stå människan nära.

Även i kulturkravet på renlighet, som senare får sin motivering i hygieniska krav, men yttrar sig långt före denna insikt, kan man urskilja ett socialt moment. Driften att iakt-

måste ålägga varandra för att kunna uppehålla den nya ordningen. Tabuföreskrifterna voro den första ”rätten”. Människornas samlevnad var alltså dubbelt grundad genom tvånget till arbete, vilket skapades av den yttre nöden, och genom kärlekens makt — mannen ville icke avstå från sexualobjektet kvinnan, och kvinnan ville icke mista det stycke av henne själv som var barnet. Eros och Ananke ha också varit den mänskliga kulturens föräldrar.

Den första kulturvinningen var, att också ett större antal människor kunde leva tillsammans. Och då båda de nämnda starka makterna utövade denna verkan,

taga renlighet härstammar ur lusten att undandölja exkrementen, som blivit obehagliga för sinnena. Vi veta, att det förhåller sig på ett annat sätt i barnkammaren. Exkrementen framkalla hos barn icke någon avsky utan uppfattas i stället — som lösgjorda delar av den egna kroppen — som värdefulla. Uppfostran påskyndar här energiskt den kommande utvecklingsgången, som skall göra exkrementen värdelösa, äckliga, avskyvärda och förkastliga. En sådan omvärdering skulle knappast vara möjlig, om icke dessa från kroppen härstammande ämnen genom sin starka lukt vore dömda att dela det öde, som efter människans övergång till den upprätta gången förbehålles luktretningarna. Analerotiken råkar alltså närmast ut för den organiska förträngning, som har banat väg fram till kulturen. Den sociala faktor, som åstadkommer analerotikens vidare förvandling, visar sig i det faktum, att trots alla utvecklingsframsteg lukten av de egna exkrementen knappast är anstötlig för individen; detta gäller nämligen uteslutande andras exkrement. Den orenlige, d. v. s. den som icke döljer sina exkrementer, förolämpar alltså den andre, visar inga hänsyn för honom, vilket ju också visas av de allra starkaste och vanligaste skymforden. Det skulle också vara ofattbart, att människan skulle använda namnet på sin trognaste vän i djurvärlden som ett skymford, om hunden icke genom två egenskaper ådroge sig människans förakt, nämligen genom att vara ett luktdjur som icke drar sig för exkrementerna och genom att icke blygas för sina sexuella funktioner.

kunde man vänta sig, att den vidare utvecklingen skulle försiggå utan större svårighet till ett allt fullständigare behärskande av världen och en allt större ökning av de individer, som innefattades i gemenskapen. Man förstår inte heller så lätt, hur denna kultur kunde verka annat än lyckligt på de ifrågavarande individerna.

Innan vi nu undersöka, varifrån en störning kan komma, vilja vi fylla ut en lucka i den föregående framställningen genom att ett ögonblick dröja vid erkännandet av kärleken som kulturens grundval. Människan gjorde snart den erfarenheten, att könskärleken, den genitala kärleken skänkte henne den största tillfredsställelsen, och därför blev den hennes egentliga mönster för lycka. Det måste därför ha legat nära till hands, att även i fortsättningen söka lyckan i de könsliga relationerna och att alltså förlägga den genitala erotiken till livets medelpunkt. Vi tillade, att man härigenom på ett mycket betänkligt sätt gjorde sig beroende av en del av yttervärlden, nämligen av det utvalda kärleksobjektet, och så utsatte sig för ett mycket svårt lidande, om man nämligen försmåddes av detta eller förlorade det genom otrohet eller död. De vise ha också i alla tider eftertryckligt avrått från denna livsväg; trots detta har den för ett stort antal människor ändå inte förlorat sin lockelse.

För ett ringa fåtal är det konstitutionellt möjligt att finna lyckan på kärlekens väg, men i så fall äro vittgående själsliga förändringar i kärleksfunktionen oundvikliga. Individerna göra sig oberoende av objek-

tets ståndpunktstagande genom att skjuta över det egentliga värdet i att bli älskad på sin egen kärlek, de skydda sig mot att förlora objektet genom att icke inrikta sin kärlek på enskilda objekt utan i lika mått på alla människor, och slutligen undvika de den genitala kärlekens fluktuationer och besvikelser genom att de släppa själva det sexuella målet och förvandla driften till en *målhämmad* impuls. På så sätt skapa de hos sig själva en jämn, säker och hjärtlig känsla, som icke längre har någon yttre likhet med det stormande genitala kärleksliv, ur vilket den är avledd. Den helige Franciscus av Assisi torde ha gått längst i detta utnyttjande av kärleken för den inre lyckokänslan; detta som vi kunna avslöja som en av formerna för realiserandet av lustprincipen har också många gånger satts i relation till religionen, med vilken det också torde sammanhänga nere i de regioner, där distinktionen mellan jaget och objekten och mellan dessa senare inbördes försummas. Den etiska betraktelsen, vars djupare motivering vi snart skola klarlägga, ser i denna beredskap till allmän världs- och människokärlek den högsta inställning en människa kan höja sig till. Vi måste redan här införa våra två väsentligaste anmärkningar. En kärlek, som icke gör något urval, förefaller oss förlora en del av sitt eget värde, därigenom att den begår en orätt mot objektet. Och vidare: alla människor äro icke i samma grad värda kärlek.

Den kärlek, ur vilken familjen kom till, förblir verksam i kulturen både i sin ursprungliga form, där

den icke avstår från direkt sexuell tillfredsställelse, och i sin modifierade form, där den alltså uppträder som målhämmad sympatisk inställning mot skilda objekt. I båda formerna fortsätter den sin funktion, som består i att binda ett större antal människor vid varandra på ett intensivare sätt än vad som är följden av den rena arbetsgemenskapen. Språkets tänjbarhet i fråga om användningen av ordet "kärlek" har sin genetiska förklaring. Kärlek kallar man förhållandet mellan mannen och kvinnan, som på grund av sina sexuella behov ha bildat familj. Kärlek är emellertid också de positiva känslorna mellan föräldrar och barn och mellan syskonen inom samma familj, om vi också måste beteckna deras relation som en målhämmad kärlek, som sympati. Den målhämmade kärleken var ursprungligen ingenting annat än en rent sinnlig kärlek och är det fortfarande i människornas omedvetna liv. Både den rent sinnliga och den målhämmade kärleken gripa ut över familjens gränser och binda individen vid objekt, till vilka han förut stått främmande. Den genitala kärleken för till nya familjebildningar, den målhämmade kärleken för till olika arter av "vänskap", vilka bli kulturellt viktiga. Men förhållandet mellan kärleken och kulturen förlorar under utvecklingens gång sin entydighet. Å ena sidan motsätter sig kärleken kulturens intressen, å andra sidan hotar kulturen kärleken med mycket märkbara och grundliga inskränkningar.

Denna dubbelhet förefaller oundviklig, men dess grund är icke så lätt att genast komma underfund

med. Den yttrar sig närmast som en konflikt mellan familjen och den större gemenskap, vilken den enskilde tillhör. Vi ha redan kommit underfund med att en av kulturens viktigaste tendenser går ut på att sammanknyta människorna till stora enheter. Men familjen vill icke släppa individen. Ju innerligare familjemedlemmarnas sammanhållning är, desto mer böjda äro de att isolera sig från andra, och desto svårare blir det för dem att göra sitt inträde i den större livskretsen. Den fylogenetiskt äldre formen av samlevnad, vilken är den enda existerande under barndomen, vill icke bli avlöst av den senare förvärvade, kulturella formen. Att skilja sig från sin familj blir för varje ung individ en uppgift, vid vars lösande samhället ofta hjälper honom genom pubertets- och upptagningsriter. Man får det intrycket, att detta är svårigheter som hänga samman med varje psykisk, ja, till och med varje organisk utveckling.

Vidare komma snart kvinnorna i motsatsförhållande till kulturströmningen och utveckla ett förhalande och tillbakahållande inflytande; dock äro de samma kvinnor, som en gång genom sina kärlekskrav lade grunden för all kultur. Kvinnorna företräda familjens och sexuallivets intressen; kulturarbetet har alltmera kommit att bli männens sak, det ställer dem inför allt svårare uppgifter, tvingar dem till driftssublimeringar, vilka kvinnorna äro föga vuxna. Då mannen icke förfogar över obegränsade kvantiteter psykisk energi, måste han klara sina uppgifter genom en ändamålsenlig fördelning av libidon. Den kvantitet

han behöver för kulturella ändamål hämtar han till stor del från kvinnorna och sexuallivet; den ständiga samvaron med män, beroendet av relationerna till dem gör rentav att han kommer allt längre ifrån sina uppgifter som äkta man och fader. På så sätt kan kvinnan få se sig trängd i bakgrunden genom kulturens krav och kommer därför att stå i ett fientligt förhållande till denna.

Från kulturens sida är tendensen till ett inskränkande av sexuallivet icke mindre tydlig än tendensen till ett utsträckande av kulturkretsen. Redan den första kulturfasen, totemismens, för med sig förbud för ett incestuöst val av det sexuella objektet, vilket kanske är den radikalaste stympning som det mänskliga kärlekslivet varit utsatt för under tidernas lopp. Genom tabu, lag och sed införas fortsatta inskränkningar, som gälla både män och kvinnor. Alla kulturer gå icke lika långt på denna punkt; samhällets ekonomiska struktur inverkar också på gränserna för den kvarlevande sexuella friheten. Vi veta redan, att kulturen därvid följer den ekonomiska nödvändighetens tvång och berövar sexualiteten ett stort mått psykisk energi, som den själv förbrukar. Härvid beter sig kulturen gentemot sexualiteten på samma sätt som en folkstam eller ett befolkningsskikt, som besegrat och utplundrat en annan stam eller ett annat skikt. Ångesten för de undertrycktas uppror driver till strängare försiktighetsmått. En höjdpunkt i en sådan utveckling visar oss vår västeuropeiska kultur. Det är psykiskt mycket välmotiverat, att denna kultur börjar

med att förbjuda yttringarna av barnens sexualliv, ty det finns ingen möjlighet att dämma upp de vuxnas sexuella lustar, om man icke sätter in med ett förberedande arbete riktat redan mot barnen. Emellertid kan det icke på något sätt försvaras, att kultursamhället har gått så långt, att det nekar att erkänna dessa lätt bevisliga, ja, alldeles påtagliga fenomen. Den könsmogna individens objektval begränsas till det motsatta könet, och de flesta icke-genitala vägarna till tillfredsställande av könsdriften förbjudas som perversa. I dessa förbud ligger ett krav på ett för alla identiskt sexualliv, och detta krav tar icke någon hänsyn till olikheter i människornas medfödda eller förvärvade sexualkonstitution utan avskär ett visst antal individer från den sexuella njutningen och blir på så sätt till en källa för svåra orättvisor. Resultatet av dessa inskränkande regler kunde nu bli, att hos dem som normalt, konstitutionellt icke äro förhindrade, alla sexuella intressen utan reservation ledas in i de kanaler som lämnats öppna. Men den heterosexuella genitala kärleken, som icke träffas av förbuden, blir dock inskränkt genom andra bestämmelser, t. ex. dem som gälla det legitima äktenskapet och engiftet. Den nuvarande kulturen ger klart tillkänna, att den tillåter sexuella förhållanden endast i det fall att mannen binder sig för alltid vid en enda kvinna, att den icke tillåter sexualiteten som självständig källa till lust, och att den endast accepterar den som en hittills icke ersättbar källa till människornas fortplantning.

Detta är naturligtvis ett extremt fall. Det är bekant,

att dessa ideal också ha visat sig vara ogenomförbara också för kortare tider. Endast de svaga ha fogat sig efter ett så radikalt ingrepp i deras sexuella frihet; de starkare naturerna ha gjort det endast under en kompenserande betingelse, som vi senare skola behandla. Kultursamhället har sett sig nött och tvunget att stillatigande överse med många överträdelser, som det enligt sina grundsatser annars hade bort förfölja. Man måste dock akta sig för att gå till den andra ytterligheten och antaga, att en sådan kulturell inställning skulle vara alldeles ofarlig, just därför att den icke kan realisera sina avsikter. Kulturmänniskans sexualliv har i hög grad skadats, det gör stundom intryck av att vara en funktion stadd i tillbakabildning på samma sätt som våra käkar och vårt hår. Man har troligen rätt att antaga, att dess betydelse som lyckokälla, d. v. s. dess betydelse för uppfyllandet av vårt livsmål, i mycket kännbar grad har inskränkts.[1] Ofta tror man sig kunna fastslå, att det icke bara är kulturens tryck utan någonting i funktionens själva väsen som nekar oss den fulla tillfredsställelsen och tvingar oss in på andra vägar. Det är kanske ett misstag. Saken är svår att avgöra.[2]

[1] Bland den skarpsinnige engelske författaren J. Galsworthys verk, som i våra dagar kunna glädja sig åt en stor uppskattning, uppskattade jag mycket tidigt en liten historia, kallad "The Appletree". Den visar med stor pregnans, hur det i den nutida kulturmänniskans liv icke finns plats för två människobarns enkla, naturliga kärlek.

[2] Jag anför här ytterligare några punkter för att stödja denna förmodan. Även människan är ett djurväsen med otvetydiga, bisexuella anlag. Individen motsvarar en sammansmältning av två symmetriska halvor, av vilka enligt många forskares

mening den ena är rent manlig, den andra rent kvinnlig. Det är lika möjligt, att båda halvorna ursprungligen voro hermafroditiska. Könskaraktären är ett biologiskt faktum, som har den största betydelse för själslivet men ändå är mycket svår att psykologiskt fatta. Vi ha vant oss att säga: varje människa uppvisar både manliga och kvinnliga driftsimpulser, behov och egenskaper, men det manligas och kvinnligas karaktär kan anatomien men icke psykologien belägga. För den senare förbleknar könsmotsatsen till en motsättning mellan aktivitet och passivitet, varvid något för summariskt aktiviteten identifieras med det manliga, passiviteten med det kvinnliga, vilket ingalunda är en regel utan undantag inom djurvärlden. Läran om bisexualiteten är ännu föga utförd, och i psykoanalysen äro vi mycket handikapade av att den ännu aldrig har bundits samman med driftsläran. Hur därmed än må förhålla sig, och om vi som faktum antaga, att individen i sitt sexualliv söker tillfredsställa såväl manliga som kvinnliga önskningar, så äro vi därmed beredda på den möjligheten, att dessa krav icke kunna fyllas genom det ifrågavarande objektet, och att de störa varandra, om man inte lyckas hålla dem åtskilda och leda in varje impuls i en särskild, för den anpassad riktning. En annan svårighet kommer sig av att till den erotiska relationen utom de för densamma utmärkande sadistiska komponenterna så ofta sällar sig en mer eller mindre utpräglad aggressionsimpuls. Kärleksobjektet hälsar säkert icke alltid dessa komplikationer med lika mycket förstående och tolerans som den bondkvinna, som beklagade sig över att hennes man icke längre älskade henne, därför att han på en hel veckas tid icke hade pryglat henne.

Viktigare är emellertid en annan hypotes, som anknyter till vår analys sid 54 f., och som går ut på att i och med människans upprätta gång och luktsinnets tillbakaträdande betydelse hela sexualiteten ock icke bara analerotiken hotade att bli ett offer för den organiska förträngningen, så att sedermera den sexuella funktionen ledsagas av ett motstånd, som förhindrar en fullständig tillfredsställelse och viker undan från sexualmålet till sublimeringar och libidoförskjutningar. Jag vet, att *Bleuler* ("Der Sexualwiderstand", Jahrbuch für psychoanalytische und psychopatalogische Forschungen, Band V, 1913) en gång har hänvisat till förekomsten av en sådan ursprunglig avvisande inställning till sexuallivet. Alla nevrotiker och många andra ta anstöt av det faktum som uttrycks i satsen "Inter urinas et faeces nascimur". Genitalierna framkalla också starka luktförnimmelser, som äro outhärdliga för många män-

niskor och hindra dem från att fylla sexualfunktionen. Som den djupaste roten till den med kulturen fortsatta sexualförträngningen skulle alltså kunna beläggas den med den upprätta gången vunna livsformens kamp mot den tidigare animaliska existensen, ett resultat av rent vetenskaplig forskning, som på ett märkligt sätt döljer sig bakom ofta bekanta banala fördomar. Emellertid är detta osäkra hypoteser, som vetenskapen ännu icke har kunnat fullständigt bestyrka. Vi skola heller icke glömma, att luktretningen visserligen starkt förlorat sin roll som lockelse, men att det dock t. o. m. i Europa finns folk, som skatta de oss så vidriga genitallukterna mycket högt som retmedel för sexualiteten och icke vilja avstå från dem. (Se de folkloristiska utredningarna efter *Ivan Blochs* rundfråga ”Über den Geruchsinn in der vita sexualis” i olika årgångar av ”Anthropophyteia” av *Friedrich S. Krauss.*)

5.

Det psykoanalytiska arbetet har lärt oss, att just dessa inskränkningar av sexuallivet icke uthärdas av de s. k. neurotikerna. De skaffa sig ett slags ställföreträdande tillfredsställelse i sina symtom, men dessa former av tillfredsställelse skapa antingen själva lidanden eller bli också källor till lidande genom att ge upphov till svårigheter i förhållandet till yttervärlden och samhället. Det sista är lätt att fatta, det första rymmer däremot en ny gåta. Men kulturen kräver uppoffringar av också andra ting än den sexuella tillfredsställelsen.

Vi ha uppfattat kulturutvecklingens svårighet som en allmän utvecklingssvårighet; vi ha hänvisat till libidons tröghet, dess motvilja mot att lämna en gammal position och byta ut den mot en ny. Vi säga ungefär detsamma, om vi avleda motsättningen mellan kultur och sexualitet från det förhållandet, att den sexuella kärleken är ett förhållande mellan två personer, där en tredje bara kan vara överflödig eller störande, medan kulturen vilar på relationer mellan ett större antal människor. När ett kärleksintresse kulminerar, blir det icke kvar något intresse för den övriga världen; kärleksparet är sig självt nog och be-

höver inte ens det gemensamt ägda barnet för att vara lyckligt. Icke i något annat fall förråder eros så tydligt sitt väsens kärna, sin tendens att skapa enhet av flera, men när den har uppnått detta i och med två människors kärlek, så vill den icke nå utöver detta resultat.

Vi skulle i och för sig mycket väl kunna föreställa oss, att en kulturgemenskap skulle kunna uppstå av sådana dubbelindivider, som nått libidinös mättnad var och en för sig och hållas samman med varandra genom arbets- och intressegemenskapen. I så fall behövde kulturen icke stjäla någon energi från sexualiteten. Men detta önskvärda tillstånd förefinnes icke och har aldrig förefunnits; verkligheten visar oss, att kulturen icke nöjer sig med de band den redan har knutit människorna samman med, utan att den vill binda gemenskapens medlemmar tillsammans också libidinöst, att den betjänar sig av alla medel för att nå detta mål och icke försmår någon utväg för att åstadkomma starka identifikationer individerna emellan, att den kortast sagt i hög grad begagnar sig av den målhämmade libidon för att kunna förstärka gemenskapsbanden med vänskapsband. För att detta mål skall kunna nås fordras en inskränkning av sexuallivet. Men vi sakna kunskap om den nödvändighet, som tvingar in kulturen på denna väg och lägger grunden till dess fientliga förhållande gentemot sexualiteten. Det måste vara fråga om en av oss ännu icke upptäckt störande faktor.

En av kultursamhällets s. k. idealkrav kan här hjälpa oss på väg. Den lyder: du skall älska din nästa som dig själv, och den är världsberömd och säkert äldre än kristendomen, som visserligen pekar på satsen som sitt stoltaste krav, men dock annars av ganska ringa ålder — vi ha kunskap om historisk tid, i vilken satsen ännu var okänd. Vi skola nu ta ställning till denna sats så naivt, som om vi hörde den för första gången. Då kunna vi icke undertrycka en känsla av överraskning och häpnad. Varför det? Vem skall hjälpa oss till detta? Men framför allt — hur skola vi kunna uppnå detta mål? Hur skall det bli möjligt för oss? Min kärlek är någonting för mig värdefullt, som jag icke utan vidare får förslösa. Den ålägger mig plikter, som jag måste vara beredd att uppfylla med stora offer. Om jag skall älska en annan människa, måste hon förtjäna det på något sätt. (Jag bortser från den nytta, hon kan skänka mig, liksom från hennes eventuella användbarhet som sexualobjekt; dessa två former av kärlek till nästan komma icke i fråga.) Min nästa förtjänar min kärlek, om hon på viktiga punkter är mig så lik, att jag kan älska mig själv i henne; hon förtjänar det, om hon är så mycket fullkomligare än jag, att jag i henne kan älska det ideal jag har uppställt för min egen person; jag måste älska min nästa, om hon är son till min vän, ty min väns smärta inför ett lidande vore också min smärta, jag måste dela den. Men om min nästa är mig främmande och icke kan locka mig genom sitt eget värde eller genom någon redan förhandenvarande betydelse

för mitt känsloliv, så får jag svårt att älska henne. Jag skulle till och med göra orätt däri, ty min kärlek räknas av alla de mina som deras företrädesrättighet; det skulle betyda en orätt mot dem, om jag likställde den främmande med dem. Men om jag skall älska min nästa med ett slags världskärlek, alltså bara därför att hon också är ett av denna jordens väsen, som insekten, daggmasken och snoken, då fruktar jag, att ett ganska ringa kvantum kärlek kommer på hennes lott och i varje fall omöjligen en så stor kvantitet, som den jag efter förnuftets utslag är berättigad behålla för egen räkning. Vad skulle en så auktoritativ föreskrift tjäna till, om jag icke kan inse, att dess uppfyllande skulle vara förnuftigt?

Om jag ser närmare efter, finner jag än flera svårigheter. Denna främmande människa är icke bara i allmänhet icke värd min kärlek, jag måste ärligt bekänna, att hon har mer anspråk på min fiendskap, ja, på mitt hat än på min kärlek. Hon tycks icke själv känna den minsta kärlek till mig, tar icke det ringaste hänsyn till mig. Om hon skulle ha någon fördel av det, skulle hon utan betänkande skada mig, och hon skulle därvid icke heller fråga sig, om graden av den nytta hon vinner skulle stå i proportion till graden av den skada hon tillfogar mig. Ja, hon behöver inte ens ha någon nytta av denna skada; om hon bara kan känna något slags lust, drar hon sig icke för att håna, såra och förolämpa mig eller att överhuvud visa sin makt över mig; och ju säkrare hon känner sig, ju

hjälplösare jag är, desto säkrare kan jag vänta mig just detta uppträdande från hennes sida mot mig. Om hon förhåller sig på annat sätt, om hon visar mig hänsyn och skonsamhet i egenskap av främling, så skall jag utan vidare, utan någon som helst föreskrift vara beredd att behandla henne på samma sätt. Ja, om detta storartade bud skulle lyda: älska din nästa, så som din nästa älskar dig, så skulle jag icke opponera. Det finns ett annat bud, som förefaller mig ännu ofattbarare och lösgör en ännu häftigare opposition inom mig. Det lyder: älska dina fiender. Om jag rätt tänker efter, har jag icke rätt att avvisa det som ett ännu strängare krav. Det är i grund och botten alldeles detsamma.[1]

Jag tycker mig nu höra en maning från en vördnadsbjudande stämma: Just därför, att din nästa icke är dig sympatisk utan snarare är din fiende, skall du älska honom som dig själv. Jag förstår då, att detta är ett fall analogt med *Credo quia absurdum.*

Det är nu mycket sannolikt, att nästan, när han uppfordras att älska mig som sig själv, kommer att svara

[1] En stor diktare kan åtminstone på skämt tillåta sig att ge uttryck åt strängt förbjudna psykologiska sanningar. Så erkänner t. ex. H. Heine: ”Jag har det mest fredliga sinnelag. Mina önskningar äro: en anspråkslös stuga, ett halmtak, men en god säng, god mat, mjölk och smör, mycket färskt, blommor utanför fönstret, några vackra träd utanför dörren, och om den gode Guden vill göra min lycka fullständig, låter han mig uppleva den glädjen att få se sex eller sju av mina fiender hängas upp i dessa träd. Med rört hjärta kommer jag då att förlåta dem alla oförrätter innan de dö — ja, man måste förlåta sina fiender, men inte förr än de blivit hängda.” (Heine: *Gedanken und Einfälle.*)

likadant som jag och avvisa mig med precis samma motiveringar. Icke med samma objektiva rätt, som jag hoppas, men detsamma menar även han. Dock gives det skiljaktigheter i förhållandet människor emellan, som etiken under bortseende från deras närmare betingelser klassificerar som ”gott” och ”ont”. Så länge dessa obestridliga skillnader fortfarande bestå, betyder lydnaden för de höga etiska kraven ett skadande av kulturavsikterna, emedan den uppställer direkta belöningar för det onda handlandet. Här kan man inte undgå att erinra sig en episod, som tilldrog sig en gång i franska kammaren under en debatt rörande dödsstraffet; en talare hade lidelsefullt pläderat för dess avskaffande och skördade stormande bifall, ända tills en röst nerifrån salen kastade in dessa ord: ”Que messieurs les assassins commencent!”

Det gärna förnekade sanningsmomentet bakom allt detta är, att människan ingalunda är något milt, kärleksbehövande väsen, som på sin höjd förmår försvara sig, när det blir angripet, utan att hon till sina naturliga drifter också får räkna en ansenlig portion anfallslusta. I följd härav är hennes nästa icke endast möjlig som hjälpare och sexualobjekt utan också en frestelse till tillfredsställande av hennes aggressiva tendenser, till att utnyttja sin arbetskraft utan gottgörelse, bruka honom sexuellt utan hans medgivande, taga hans egendom i besittning, förödmjuka honom, förorsaka honom smärtor, martera och döda honom. *Homo homini lupus;* vem har efter livets och histo-

riens alla erfarenheter mod att bestrida denna sats? Denna fruktansvärda anfallslust avvaktar i regel en provokation eller utger sig för att tjäna något annat strävande, vars mål skulle kunnat ernås även med mildare medel. Under omständigheter vilka gynna denna lust, när de själsliga motkrafterna, som annars verka hämmande på den, falla bort, tager den sig också spontana yttringar, avslöjar människan som en vild bestie, för vilken skonandet av det egna släktet ligger främmande. Den, som erinrar sig folkvandringarnas gräsligheter, hunnernas invasioner och de s. k. mongolernas härjningståg under Djengis Khan och Timurlenk, de fromma korsfararnas erövring av Jerusalem, ja, även det sista världskrigets fasor, måste ödmjukt böja sig inför denna uppfattnings faktiska grunder.

Förefintligheten av denna aggressionslusta, som vi kunna spåra hos oss själva och med rätta förutsätta hos andra, är det moment, som stör vårt förhållande till nästan och tvingar kulturen till dess kraftuppbåd. Till följd av denna primära fientliga inställning mellan människorna, hotas kultursamhället ständigt av ett sönderfallande. Arbetsgemenskapens intresse skulle icke räcka till att hålla det samman. Driftsbestämda lidelser äro starkare än förnuftiga intressen. Kulturen måste uppbjuda alla sina resurser för att sätta skrankor för människornas aggressionsdrift och genom psykiska reaktionsbildningar undertrycka dess yttringar. Därifrån härrör alltså alla de olika strävanden och metoder, som skola bringa människorna till identifie-

ringar och målhämmade erotiska relationer, därifrån kommer sexuallivets inskränkning och därifrån också idealbudet att älska sin nästa som sig själv, vilket har sitt bästa försvar däri, att ingenting annat står i större motsats till den ursprungliga människonaturen. Med alla sina ansträngningar har detta kultursträvande hittills icke nått långt. Det hoppas kunna avvärja det brutala våldets grövsta övergrepp, i det det ger sig självt befogenhet att öva våld mot de brottsliga, men de finaste och försiktigaste yttringarna av den mänskliga aggressionslustan kan lagen icke komma åt. Var och en av oss kommer därhän, att han låter de förväntningar, han i sin ungdom ställer på sina medmänniskor, falla som illusioner och får erfara, hur hans liv tynges ned och förbittras av deras illvilja. Dock vore det orätt att förebrå kulturen, att den vill utesluta strid och tävlan från mänsklig verksamhet. Dessa två äro förvisso oumbärliga. Motståndarskap är icke nödvändigtvis fiendskap men missbrukas ofta såsom förevändning för sådan.

Kommunisterna tro sig ha funnit vägen till frälsning från det onda. Människan är av naturen god och välsinnad gentemot sin nästa men den felaktiga inriktning som följer med den privata äganderätten har fördärvat hennes natur. Besittning av privategendom giver den ene makt och därmed frestelse till övergrepp mot nästan. Den från egendom uteslutne måste resa sig i fiendskap mot förtryckaren. Om man upphäver privategendomen, gör alla tillgångar gemensamma och låter alla människor bli delaktiga i njutandet

av dessa, komma illvilja och fiendskap bland människorna att försvinna. Då alla behov äro tillfredsställda, kommer ingen att ha orsak att se en fiende i den andre; alla komma att beredvilligt underkasta sig det nödvändiga arbetet. Jag har ingenting att göra med en vetenskaplig ekonomisk kritik av det kommunistiska systemet, jag kan icke undersöka, om avskaffandet av den privata egendomen är ändamålsenligt och fördelaktigt.[1] Men jag är i stånd att konstatera, att dess psykologiska förutsättning är en tom illusion. Med privategendomens upphävande undandrager man den mänskliga aggressionslusten ett av dess verktyg, förvisso ett starkt men förvisso icke det starkaste. De olikheter i fråga om makt och inflytande, som aggressionslusten missbrukar för sina ändamål, har man icke förmått rubba; deras natur har man icke kunnat förändra. Den har icke kommit till med egendomen; den härskade så gott som oinskränkt i urtiden, då egendomen ännu fanns endast i mycket ringa utsträckning, visar sig redan i barnkammaren, bildar bottensatsen i alla erotiska och ömma relationer människor emellan, kanske med ett enda undantag: moderns förhållande till sitt barn av manligt

[1] Den, som i sina egna uppväxtår lärt känna armodets elände och fått erfara de rikas likgiltighet och högmod, borde vara skyddad för misstankar för att sakna förstående och välvilja för de strävanden, som bekämpa den ojämna egendomsfördelningen. När denna kamp vill åberopa sig på den abstrakta fordran på jämlikhet för alla människor, ligger dock den invändningen nära till hands, att naturen, genom sin högst ojämna fördelning av såväl kroppens som andens förmögenheter, infört orättvisor, mot vilka ingen hjälp finnes.

kön. Undanröjer man den personliga rätten till det materiella goda, så kvarstår dock en företrädesrätt, grundad på maktskillnad i sexuella relationer, vilken måste bli en källa till den starkaste ovilja och den häftigaste fiendskap mellan annars likställda individer. Upphäver man också detta genom sexuallivets fullständiga befrielse, samt därmed även familjen, kulturens groddcell, låter det sig i sanning icke överblickas, på vilka vägar kulturutvecklingen därefter skulle slå in. Ett kan man emellertid säkert vänta sig, nämligen att det oförstörbara draget i människans natur även här kommer att följa henne.

Det är uppenbarligen icke lätt för människan att avstå från tillfredsställandet av denna sin aggressionslusta; det bereder henne också åtskilligt obehag. Den fördel, som för ett mindre kulturområde vinnes därigenom, att det får utlopp för sin drift i fiendskap mot de utanför stående, är icke att ringakta. Det är alltid möjligt att förena en relativt stor mängd människor i kärlek till varandra, så länge endast några bliva kvar som objekt för aggressionsdriftens yttringar. Jag har en gång varit sysselsatt med det fenomenet att varandra närbelägna och på andra sätt närstående grupper bekriga och förhåna varandra, t. ex. spanjorer och portugiser, nord- och sydtyskar, skottar och engelsmän o. s. v. Jag kallade det ”de små differensernas narcissism”, vilket icke mycket bidrager till dess förklarande.

I denna ser man nu en bekväm och relativt harmlös utlösning av aggressionslusten, varigenom samman-

hållningen underlättas för medlemmarna inom en grupp. Judarnas över alla delar av världen spridda folk har i detta hänseende inlagt stora förtjänster om kulturen i sina respektive nationer. Tyvärr har icke allt judeslaktande under medeltiden räckt till för att göra vår tidsålder fredligare och säkrare för deras kristna bröder. När aposteln Paulus gjorde den allmänna människokärleken till bas för sin kristna församling, blev den oundvikliga följden härav kristendomens ytterliga intolerans mot de utanför densamma stående. För romarna, som icke grundat sitt statliga samliv på kärlekens idé, låg religiös intolerans fjärran, ehuru religionen hos dem var en statsangelägenhet och staten genomdränkt av religion. Det var heller ingen oförklarlig slump, att drömmen om ett germanskt världsherravälde till sin komplettering framkallade antisemitismen, och man finner fullt begripligt, att försöket att upprätta en kommunistisk kultur i Ryssland finner sitt psykologiska stöd i en borgarförföljelse. Man frågar sig blott med bekymmer, vad sovjet skall taga sig till, när det utrotat alla sina borgare.

Om nu kulturen ålägger såväl människornas sexualitet som deras aggression så stora offer, så blir det oss tydligt, att det är svårt för dem att finna sig lyckligt tillrätta i kulturen. Urmänniskan hade det obestridligen bättre, då hon icke kände till några driftsinskränkningar. I gengäld hade hon dock en mycket usel garanti för att hon under en längre tid skulle få njuta av denna lycka. Kulturmänniskan har bytt

ut ett stycke lyckomöjlighet mot ett stycke säkerhet. Vi böra emellertid komma ihåg, att det inom urfamiljen blott var hövdingen, som åtnjöt denna driftslivets frihet. De andra levde i slavisk underkastelse. Motsatsen mellan ett av kulturens fördelar gynnat fåtal och ett flertal i avsaknad av dessa fördelar var alltså driven till det yttersta under denna kulturens urtid. Beträffande de nu levande primitiva människorna hava vi genom noggrannare underrättelser fått veta, att deras driftsliv ingalunda är så avundsvärt fritt, som man trott. Det är underkastat inskränkningar av annan art, ehuru kanske strängare än den moderna kulturmänniskans.

När vi med rätta invända mot vårt nuvarande kulturtillstånd, att det i så ringa grad kan fylla våra krav på en lycklig livsföring, att det lämnar så mycket lidande ohjälpt, som sannolikt skulle kunna undvikas, när vi med skoningslös kritik söka upptäcka roten till dess ofullkomligheter, äro vi förvisso i vår goda rätt och uppträda icke som kulturens fiender. Med rätta kunna vi vänta, att sådana ändringar med tiden skola genomdrivas i vår kultur, som bättre tillfredsställa våra behov och gör vår kritik obehövlig. Men kanske göra vi oss också förtrogna med tanken, att det finns svårigheter, vilka bottna i kulturens eget väsen och icke kunna bortskaffas med något reformförsök. Utom den driftsinskränkningens läxa, som vi äro förberedda på, tränger sig inpå oss faran av ett tillstånd, som man skulle kunna kalla ”massans psykologiska misär”. Denna fara hotar först och främst, där den

samhälleliga gemenskapen huvudsakligen är grundad på medlemmarnas inbördes identifikation, under det ledarpersonligheter icke komma att få den betydelse, som borde tillfalla dem vid massbildningen.[1] Det nuvarande kulturtillståndet i Amerika erbjuder ett ypperligt tillfälle till studium av dessa befarade kulturskador. Men jag vill undvika frestelsen att ingå på amerikansk kulturkritik. Jag önskar ogärna ge intryck av att vilja använda amerikanska metoder.

[1] Se "Massenpsychologie und Ichanalyse", 1921.

6.

Aldrig har jag vid nedskrivandet av något arbete haft en så stark känsla som denna gång av att endast framlägga allmänt kända saker, av att taga sättararbete och trycksvärta i anspråk för att tala om egentligen självklara ting. Därför avger jag gärna protest, när det vill se ut, som om konstaterandet av en särskild, självständig aggressionsdrift skulle betyda en ändring i den psykoanalytiska driftsläran.

Det skall visa sig, att så icke förhåller sig, att det endast är fråga om en bättre förståelse av en vändning, som för länge sedan gjorts, och ett följande av denna i dess konsekvenser. Av alla långsamt framväxande led i den psykoanalytiska teorien har driftsläran haft den största svårigheten att treva sig fram. Och dock var den så oumbärlig för det hela, att något vad det vara månde måste föras upp i dess ställe. I begynnelseförsökens stora rådlöshet fick jag en första hållpunkt i diktarfilosofen Schillers sats, att "hunger och kärlek" styra världens liv. Hungern kunde gälla som representant för de drifter, vilka tjäna det enskilda väsendets självbevarelse, kärleken söker efter objekt, dess huvudfunktion, som på alla sätt gynnas av naturen, är släktets bevarande. Så ställdes först

jagdrifter och objektdrifter upp emot varandra. För de senares energier och uteslutande för dem införde jag termen libido. På så sätt fixerades motsättningen mellan jagdrifterna och kärlekens mot objekt riktade, "libidinösa" drifter i dess vidaste bemärkelse. En av dessa objektdrifter, sadismen, framträdde tydligt just därför att dess yttringar alls icke tedde sig kärleksfulla. I mycket anslöt den sig också tydligt till jagdrifterna, kunde icke dölja sin nära släktskap med rovdrift utan libidinös avsikt, men man kom snart förbi denna brist på överensstämmelse. Sadismen hörde dock tydligt till sexuallivet, den grymma leken kunde träda i stället för den ömma. Neurosen framstod som resultatet av en strid mellan självbevarelseintresset och libidons krav, men endast till ett pris av svåra lidanden och offer.

Varje analytiker är beredd att medgiva, att detta inte ens nu låter som ett för länge sedan övervunnet misstag. Dock var en ändring oundviklig, när vår forskning framskred från det bortträngda till det bortträngande, från objektdrifterna till jaget. Av avgörande betydelse blev här mitt införande av termen narcissism, d. v. s. att jaget självt är behäftat med libido, att det till och med utgör dess ursprungliga hemort och på sätt och vis fortfarande är dess huvudkvarter. Denna narcissistiska libido vänder sig mot objekten, blir så till objektlibido och kan på nytt förvandlas till narcissistisk libido. Begreppet narcissism gjorde det möjligt att analytiskt intränga i såväl drömneuroser som många med psykosen besläk-

tade affekter. Tolkningen av överflyttningsnevroser som jagets försök att värja sig för sexualiteten behövde icke övergivas, men libidobegreppet råkade i fara. Då även jagdrifterna voro libidinösa, tycktes det någon tid oundvikligt att låta libido sammanfalla med driftsenergi överhuvud, såsom C. G. Jung redan tidigare velat. Dock kvarstod som en obevisbar övertygelse, att icke alla drifter kunna vara av enahanda art. Nästa steg tog jag i ”Jenseits des Lustprinzips” (1920), då jag för första gången fick upp ögonen för upprepningstvånget och driftslivets konservativa karaktär. I det jag utgick från spekulationer över livets början och från biologiska paralleller, drog jag den slutsatsen, att det utom driften att bevara den levande substansen och att sammanhålla den i allt större enheter[1] även måste finnas en annan, denna motsatt drift, som strävade att upplösa dessa enheter och att föra dem tillbaka till det ursprungliga, oorganiska tillståndet. Alltså utom eros en dödsdrift. Ur dessa bådas mot- och samverkan skulle livets fenomen låta förklara sig. Nu var det ingalunda lätt att uppvisa, hur denna antagna dödsdrift verkade. Eros' yttringar voro påtagliga nog; man kunde antaga, att dödsdriften i det inre av varje levande väsen tyst arbetade på dess upplösning, men detta var naturligtvis intet bevis. Längre förde då den tanken, att en del av driften vände sig mot yttervärlden och kom till

[1] Den motsatsställning, som härvid uppstod mellan eros' rastlösa utbredningstendens och drifternas allmänt konservativa natur, är påtaglig och kan bilda utgångspunkt för vidare problemställningar.

uttryck i form av aggressions- och destruktionsdrifter. Driften tvingades på så sätt till och med in i eros' tjänst, i det den levande varelsen förintade annat, levande väsen såväl som döda ting i stället för sitt eget jag. Omvänt skulle då en inskränkning av denna utåt riktade aggressionsdrift verka stegrande på den i vilket fall som helst fortgående självförstörelsen. Samtidigt kunde man med ledning av detta exempel gissa sig till, att de båda slagen av drifter sällan — kanske aldrig — uppträda isolerade utan förekomma i olika mycket växlande blandningar och legeringar och därigenom undandraga sig våra omdömen. I den sedan länge som en del av sexualiteten erkända sadismen skulle man sålunda hava en stark legering av kärleks- och destruktionsdrifterna, liksom i dess motsvarighet masochismen en inåtriktad destruktionsdrift kombinerad med sexualitet på ett sätt, som gör den annars icke iakttagbara tendensen särskilt påfallande.

Hypotesen om en döds- eller destruktionsdrift har rönt motstånd till och med inom psykoanalytikernas egna kretsar; jag vet, att det mångenstädes finnes en böjelse att tillskriva allt farligt och fientligt inom kärleken en ursprunglig bipolaritet i dess eget väsen. Jag hade till en början endast försöksvis företrätt den här framlagda uppfattningen, men under årens lopp har den tillvunnit sig en sådan makt över mig, att jag nu icke kan tänka annorlunda. Jag menar, att den teoretiskt är ojämförligt mycket mera brukbar än alla andra tänkbara hypoteser, den möjliggör den förenkling utan våldförande eller utelämnande av fakta,

som vi eftersträva i det vetenskapliga arbetet. Jag erkänner, att vi alltid i sadism och masochism sett de med erotik starkt blandade yttringarna av den utåt och inåt riktade destruktionsdriften, men jag förstår icke längre, att vi kunde förbise den icke-erotiska aggressionens och destruktionens ubiquitet och underlåta att giva den dess rätta ställning i tolkningen av livsfenomenen. (Den inåt riktade destruktionslusten undandrager sig ju för det mesta vår iakttagelse, när den icke är erotiskt färgad.) Jag erinrar mig mitt eget avståndstagande, när idén om en destruktionsdrift dök upp i den psykoanalytiska litteraturen, och hur länge det dröjde, innan jag blev mottaglig för den. Att andra visade samma avböjande hållning och ännu göra det, förvånar mig mindre. Ty dessa småbarn vilja icke gärna höra nämnas sådant som människans medfödda böjelse för det ”onda”, för aggression, destruktion och därmed för grymhet. Gud har ju skapat dem till en avbild av sin egen fullkomlighet, man vill icke påminnas om, hur svårt det är att förena det ondas — trots Christian Sciences bedyranden — obestridliga existens med hans allmakt och hans allgodhet. Djävulen blev det bästa medlet till Guds urskuldande, och han fick således övertaga samma avledande, avlyftande roll som juden i en värld med ariskt ideal. Men även om så vore, så kunde man dock av Gud fordra räkenskap för djävulens existens likaväl som för det ondas, som han förkroppsligar. Inför dessa svårigheter är det rådligt att på lämpliga ställen betyga sin djupa vördnad för

människans djupt sedliga natur; det förskaffar en allmänna sympatier och överseende med många brister.[1]

Namnet libido kan återigen användas för eros' kraftyttringar, för att skilja dem från dödsdriftens energier.[2] Det måste medgivas, att vi ha så mycket svårare att fatta denna senare, i viss mån endast ana oss till den som en kvarleva bakom eros, och att den undandrager sig vår iakttagelse, där den icke förrådes av sin kombination med eros. I sadismen, där den vänder det erotiska målet till sitt eget syfte, varvid dock sexualdriften fullt tillfredsställes, få vi den hittills klaraste inblicken i dess väsen och dess relation till eros. Men även där den uppträder utan in-

[1] Alldeles särskilt övertygande verkar den onda principens identifikation med destruktionsdriften i Goethes Mephistopheles:

> "Denn alles, was entsteht,
> Ist wert dass es zu Grunde geht.
> — — —
> So ist denn alles, was ihr Sünde,
> Zerstörung, kurz, das Böse nennt,
> Mein eigentliches Element."

Som sin motståndare nämner djävulen själv icke det heliga, det goda, utan naturens kraft till alstring, till förmering av livet, således eros.

> — — —
> "Der Luft, dem Wasser, wie der Erden
> Entwinden tausend Keime sich,
> Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
> Hätt' ich mich nicht die Flamme vorbehalten,
> Ich hätte nichts Apart für mich."

[2] Vår nuvarande uppfattning kan man uttrycka ungefär så, att libido medverkar vid varje driftsyttring, ehuru allt vid en sådan icke är libido.

blandnig av sexuella syften, även i det blindaste förstörelseraseri, är det otvetydigt, att dess tillfredsställande är förknippat med en utomordentligt stark narcissistisk njutning, emedan jaget häri får se en uppfyllelse av sitt gamla allmaktsbegär. Modererad och bemästrad (liksom också målhämmad) måste den mot objekt riktade förstörelsedriften förskaffa jaget ett tillfredsställande av dess livsbehov och herravälde över naturen. Då dess antagande väsentligen vilar på teoretisk grund, måste man även tillstå, att den icke är fullt säkerställd mot teoretiska invändningar. Men så förefaller det oss på vårt vetandes nuvarande ståndpunkt; framtida forskning och tänkande komma säkerligen att ge full klarhet.

Tills vidare intager jag således den ståndpunkten, att aggressionslusten är ett ursprungligt, självständigt driftsanlag hos människan, och kommer tillbaka till att kulturen däri har sitt starkaste hinder. Någon gång under loppet av denna undersökning har den insikten trängt sig på oss, att kulturen är en särskild process, som går fram över mänskligheten, och vi stå fortfarande under denna tankes bann. Vi tillägga, att den är en process i eros' tjänst, som vill binda och hålla samman enskilda mänskliga individer, sedan familjer, sedan stammar, folk och nationer till en stor enhet, mänskligheten. *Varför* detta måste ske, veta vi icke. Det är helt enkelt eros' verk. Dessa människohopar skola vara libidinöst bundna vid varandra. Enbart nödvändigheten, enbart arbetsgemenskapens fördelar komma icke att hålla dem tillsammans. Detta kultu-

rens program motsätter sig emellertid människornas naturliga aggressionsdrift, ens fiendskap mot alla och allas mot en. Denna aggression är dödsdriftens avkomling och förnämsta representant. Dödsdriften ha vi funnit vid sidan av eros, som med honom delar världsherraväldet.

Och nu, menar jag, är kulturutvecklingens mening icke mera dunkel för oss. Den måste visa oss, hur kampen mellan eros och död, livsdrift och dödsdrift, fullbordas på människosläktet. Denna kamp är det väsentliga innehållet i livet överhuvud, och därför kan kulturutvecklingen i korthet betecknas som människosläktets livskamp.[1] Och denna strid mellan giganter vill man avfärda med ett ”eiapopeia från himlen”!

[1] Sannolikt med denna närmare bestämning: så som den från och med en viss, ännu okänd händelse, räknat, måste gestalta sig.

7.

Varför uppvisa icke våra släktingar, djuren, någon sådan kulturkamp? Vi veta det icke. Högst sannolikt ha några ibland dem — bina, myrorna, termiterna — måst kämpa i hundratusentals år, innan de funnit den arbetsfördelning och den individernas inskränkning, som vi nu beundra hos dem. Kännetecknande för vårt nuvarande tillstånd är, att vår känsla säger oss, att vi icke skulle finna oss väl i någon av dessa djurstater eller i någon av de roller som där tilldelas den enskilde. Hos andra djurarter kan en tillfällig utjämning ha ägt rum mellan yttervärldens inflytelser och de inom dem stridande drifterna, varför utvecklingen hos dem kommit att stå stilla. Hos urmänniskan kan en ny framstöt av libidon ha framkallat en ny stegring av förstörelsedriften. Här kan många frågor ställas, på vilka intet svar ännu är funnet.

En annan fråga ligger oss närmare. Av vilka medel begagnar sig kulturen, när det gäller att hämma aggressionen, oskadliggöra den, kanske helt fördriva den? Några av dessa metoder ha vi redan lärt känna, men ännu icke den till synes viktigaste. Vi kunna studera den i varje enskild människas utvecklingshistoria. Vad försiggår med henne, varuti består oskadlig-

görandet av hennes aggressionslust? Något mycket märkvärdigt, som vi icke skulle ha kunnat gissa oss till, ehuru det dock ligger så nära till hands. Den aggressiva böjelsen riktas inåt, tillbaka mot det håll den kommit från, alltså mot det egna jaget. Där övertages den av en del av jaget, vilken såsom ett över-jag, står i motsättning till det övriga och nu i form av "samvete" utövar samma stränga anfallsberedskap mot jaget, som detta så gärna velat låta gå ut över andra, främmande individer. Spänningen mellan det stränga över-jaget och det detta underkastade jaget kalla vi skuldmedvetande; det yttrar sig som behov av straff. Kulturen lamslår alltså individens farliga aggressionsdrift, försvagar och avväpnar honom och låter, genom att sätta en instans i hans eget inre, bevaka honom på samma sätt som man förlägger ett truppförband i en erövrad stad.

Beträffande skuldkänslans uppkomst tänker psykoanalytikern annorlunda än övriga psykologer; men icke heller för honom är det lätt att avge klar räkenskap för denna företeelse. Frågar man, hur det går till att någon får skuldkänsla, får man närmast ett ovederhäftigt svar: man känner sig skyldig (fromma människor säga syndig), när man gjort något, som man erkänner vara "ont". Sedan märker man hur obetydlig klarhet detta svar ger. Efter någon tvekan tillägger man måhända, att även den, som icke har gjort detta onda, utan blott hos sig själv märker en avsikt att göra det, kan anse sig skyldig, och därpå måste man framkasta frågan, varför här avsikten räknas som

lika med utförandet. Båda fallen förutsätta emellertid, att man redan erkänt det onda som något förkastligt, något vars förverkligande bör uteslutas. Varifrån får man denna övertygelse? En ursprunglig, så att säga naturlig förmåga att skilja mellan gott och ont måste man avvisa. Det onda är ofta långt ifrån liktydigt med det för jaget skadliga eller farliga, tvärtom kan det vara något för jaget önskvärt eller roligt. Däri visar sig sålunda ett främmande inflytande. Detta bestämmer vad som är gott eller ont. Då den egna känslan ej skulle lett in människan på samma väg, måste hon ha ett motiv för att underkasta sig detta främmande inflytande. Detta är lätt att finna i hennes hjälplöshet och beroende av andra och betecknas bäst som rädsla för kärleksförlust. Förlorar hon den andres kärlek, av vilken hon är beroende, så går hon även miste om skydd mot mångahanda faror och utsätter sig framför allt för faran, att den andre visar henne sin överlägsenhet i form av bestraffning. Det onda är således i sitt ursprung en akt, för vars begående man hotas av kärleksförlust; av rädsla för denna förlust måste man undvika det. Därför gör det också föga skillnad, om man redan gjort eller endast tänker göra det. I båda fallen inträder faran först, när auktoriteten blir varse akten, och den skulle reagera på samma sätt, vare sig det gällde tanke eller handling.

Man kallar detta tillstånd ”dåligt samvete”, men egentligen förtjänar det icke detta namn, ty på detta

stadium är skuldmedvetandet tydligen endast rädsla för förlusten av kärlek, "social" rädsla. Hos det lilla barnet kan det aldrig vara fråga om annat, men även hos många vuxna inträder ingen annan förändring i företeelsen, än att samhället kommer i faderns eller föräldrarnas ställe. Därför tillåta de sig allmänt att göra det onda, av vilket de vänta sig något angenämt, om de blott äro säkra på, att auktoriteten ingenting får veta eller icke kan göra dem någonting, och deras rädsla gäller endast upptäckten?[1] Det är detta tillstånd samhället i våra dagar i allmänhet har att räkna med.

En stor förändring inträder först, när auktoriteten genom upprättandet av ett över-jag vändes inåt. Därmed komma samvetsfenomenen att ligga på ett nytt plan, och egentligen borde man först i dessa fall tala om samvete och skuldkänsla.[2] Här bortfaller även rädslan för upptäckt, likaså varje skillnad mellan ond vilja och ond handling, ty för över-jaget är intet fördolt, icke ens tankarna. Situationens verkliga allvar är emellertid härmed borta, ty den nya auktoriteten, över-jaget, har efter vad vi tror intet skäl att illa behandla jaget, med vilket det står i intimt samband. Men eftersom utvecklingens passerade och över-

[1] Jag erinrar om Rousseaus berömda mandarin!

[2] Varje förnuftig läsare inser naturligtvis, att jag i denna översiktliga framställning måste draga upp skarpa gränser mellan ting, som i verkligen förete flytande övergångar, att det icke är fråga enbart om existensen av ett över-jag, utan om dess relativa styrka och verkningsområde.

vunna stadier dock leva kvar, blir situationen i grunden detsamma. Över-jaget pinar det syndiga jaget med samma rädsloförnimmelser och lurar på tillfällen att låta det få sitt straff i yttervärlden.

På detta andra utvecklingsstadium visar samvetet en egendomlighet, som icke förut uppträtt, och som icke längre är lätt att giva förklaring på. Ju dygdigare människan är, dess strängare och misstänksammare blir nämligen samvetet, så att just de, vilka belasta sig med den svåraste syndakänslan, nå längst i helighet. Dygden går därvid miste om en del av den utlovade lönen, det fogliga och avhållsamma jaget åtnjuter icke sin fostrares förtroende och bemödar sig till synes förgäves att vinna det. Nu vill man invända, att detta är på konstlad väg uppresta svårigheter. Ett strängt och vaksamt samvete är just den sedliga människans kännetecken, och om helgonen utge sig för syndare, så sker detta delvis med rätta, med hänvisning till de frestelser till driftstillfredsställelse, för vilka de i särskilt hög grad äro utsatta, då ju frestelser som bekant genom ständig späkning endast bli större, medan de i stället avtaga vid tillfälliga eftergifter åt driften. Ett annat faktum inom etikens problemfyllda gebit är, att motgångar, yttre försakelser således, i så hög grad befordra samvetets makt i över-jaget. Så länge det går bra för människan, är samvetet milt och låter jaget vara med på både det ena och det andra; när en olycka träffar henne, riktar hon blickarna inåt, erkänner sin synd, höjer sitt sam-

vetes anspråk, ålägger sig försakelser och straffar sig själv genom botgöring.[1]

Hela folk ha exemplifierat detta och göra det fortfarande. Men detta är lätt att förklara ur samvetets ursprungliga infantila stadium, som sålunda efter introjektionen i över-jaget icke övergives utan fortbestår vid sidan av och bakom det nya. Ödet betraktas som en ersättning för föräldrainstansen; har man otur, betyder detta, att man icke längre är älskad av den högsta makten, och när man hotas av denna kärleksförlust, böjer man sig på nytt för föräldrarnas ställföreträdare i över-jaget som man i lyckans dagar gärna nonchalerade. Detta blir särskilt tydligt, när man i strängt religiös anda ser ett uttryck för den gudomliga viljan i ödets skickelser. Israels folk ansåg sig vara Guds egendomsfolk, och när den store fadern lät den ena svåra olyckan efter den andra bryta in över detta sitt folk, tvivlade detta icke därför på Guds makt och rättvisa. I stället födde det profeter, vilka förehöllo det dess syndighet och ur sitt skuldmedvetande skapade de överdrivet stränga föreskrifter, som utmärka dess prästreligion. Det är märkvärdigt, hur annorlunda den primitiva människan beter sig. När hon rönt en motgång, ger hon sig icke själv skulden,

[1] Detta yttre olyckors gynnsamma inflytande på moralen har *Mark Twain* behandlat i en kostlig liten historia: *The first melon I ever stole.* Denna första melon är av en händelse omogen. Jag hörde Mark Twain själv berätta denna lilla historia. När han uttalat dess titel, hejdade han sig och frågade sig själv tvivlande: "Was it the first?" Därmed hade han sagt allt. Den första hada alltså icke blivit den enda.

utan fetischen, vilken uppenbarligen icke gjort sin skyldighet, och pryglar denna i stället för att straffa sig själv.

Vi känna således till två olika ursprung till skuldkänslan: fruktan för auktoriteten och fruktan för överjaget. Det första tvingar människan att avstå från driftstillfredsställelse, det andra tvingar henne — då hon ju icke kan dölja fortvaron av förbjudna önskningar för överjaget — dessutom till bestraffning. Vi ha också hört, hur man kan förstå över-jagets, alltså samvetets stränghet. Det fortsätter den yttre auktoritetens roll; det avlöser och ersätter delvis denna. Vi se nu, i vilket förhållande driftsförsakelsen står till skuldmedvetandet. Ursprungligen är ju driftsförsakelsen en följd av fruktan för den yttre auktoriteten; man avstår från lustkänslor för att icke gå miste om denna auktoritets kärlek. Har man bragt detta offer, så är man så att säga kvitt med auktoriteten, det bör icke uppkomma någon skuldkänsla. Annorlunda är det, när fruktan för över-jaget föreligger. Här hjälper icke driftsförsakelse, ty begäret finnes alltjämt och kan icke hemlighållas inför överjaget. Trots försakelsen tillkommer sålunda en skuldkänsla, och detta är en stor ekonomisk nackdel vid upprättandet av ett över-jag eller, som man kunde uttrycka det, vid en samvetsbildning. Driftsförsakelsen får nu icke längre en helt befriande verkan, den dygdiga avhållsamheten får icke sin lön i form av säkerställd kärlek, i stället för en hotande yttre olycka — kärleksförlust och straff från den yttre auktoritetens

sida — har kommit en varaktig inre olycka, skuldmedvetandets spänning.

Dessa förhållanden äro så invecklade och tillika så viktiga, att jag trots fara för upprepning även skulle vilja behandla dem från en annan sida. Tidsförloppet skulle således bli följande: i första hand driftsförsakelse till följd av fruktan för den yttre auktoritetens aggressivitet — fruktan för kärleksförlusten bottnar ju i att kärleken skyddar för aggression i form av straff — sedan upprättande av en inre auktoritet, vidare driftsförsakelse till följd av fruktan för denna och slutligen fruktan för samvetet. I det senare fallet lika värdering av avsikt och handling, därav skuldmedvetande, straffbehov. Samvetets aggression bibehåller auktoritetens aggression. Så långt är väl allt klart, men hur förklara olyckans stärkande inflytande på samvetet, dettas utomordentliga stränghet hos de bästa och fogligaste? Vi ha redan förklarat samvetets båda egendomligheter men ha sannolikt fortfarande ett intryck av att dessa förklaringar icke nå till botten utan lämna vissa saker outklarade. Och här ingriper slutligen en tanke, som är särskilt utmärkande för psykoanalysen och främmande för människornas vanliga tänkande. Den är av den art, att den låter oss förstå, varför företeelsen förefaller så invecklad och obegriplig. Den säger nämligen, att visserligen är till en början samvetet (rättare: fruktan, som senare blir samvete) orsak till driftsförsakelsen, men så småningom blir förhållandet omvänt. Varje driftsförsakelse blir en dynamisk källa för samvetet, varje nytt

offer stegrar dess stränghet och intolerans, och för att kunna bringa det hela i bättre samklang med den för oss numera välkända historien om samvetets uppkomst, vore vi frestade att bekänna oss till den paradoxala satsen: Samvetet är en följd av driftsförsakelsen; eller: (den oss utifrån ålagda) driftsförsakelsen skapar samvetet, som sedan ytterligare befordras av fortsatt driftsförsakelse.

Egentligen står icke denna sats i så skarp motsats till samvetets förut givna uppkomsthistoria, och det visar sig, att den ytterligare låter försvara sig. Låt oss för att underlätta framställningen taga aggressionsdriften till exempel och antaga, att det hela tiden är fråga om ett stävjande av aggressiva tendenser. Detta är naturligtvis endast ett antagande tills vidare. Driftsförsakelsens verkan på samvetet äger då rum på så sätt, att i samma mån vi underlåta att tillfredsställa vår aggressionslust, övertages denna av över-jaget och stegrar dettas aggressionslust (mot jaget). Härmed stämmer icke, att samvetets ursprungliga aggression är en fortsättning av den yttre auktoritetens stränghet, och således icke har något att göra med försakelse. Denna brist på överensstämmelse försvinner emellertid, om vi antaga en annan härledning för över-jagets första aggressionsutrustning. Mot den auktoritet, som ställer hinder i vägen för barnets första men även betydelsefullaste driftstillfredsställelser, måste hos barnet en ansenlig kvantitet aggressionslust utvecklas, oavsett av vilken art dessa driftsförsakelser äro. Av nödtvång måste barnet avstå från ett tillfredsställande av denna

hämndlystna aggression. Ur denna svåra ekonomiska situation klarar det sig på så sätt, att det genom identifikation i sig upptager denna oangripbara auktoritet, som nu blir till över-jag och tar i besittning all den aggression, vilken man som barn helst skulle ha velat utöva mot auktoriteten. Barnets jag får nöja sig med en sorglig roll: faderns sålunda nedflyttade auktoritet. Situationen har blivit omvänd, som så ofta sker. "Om jag vore far och du barn, så skulle jag behandla dig illa." Relationen mellan över-jag och jag är en genom önskeföreställningar vanställd reproduktion av den verkliga relationen mellan det ännu icke kluvna jaget och ett yttre objekt. Även detta är typiskt. Den väsentliga skillnaden är emellertid, att över-jagets ursprungliga stränghet icke egentligen är den, som man av över-jaget utsatts för, eller som man tillägger det, utan i stället representerar ens egen aggression mot över-jaget. Stämmer detta, har man verkligen rätt att påstå, att samvetet ursprungligen uppstått ur ett undertryckande av en aggression, och att det sedan blir starkare genom nya undertryckanden.

Vilken av de båda uppfattningarna är nu den rätta? Den förra, som föreföll oss genetiskt så oanfäktbar, eller den senare, som på ett så önskvärt sätt avrundar teorien? Tydligen äro båda berättigade, även enligt den direkta iakttagelsens vittnesbörd; de motsäga varandra icke, stämma till och med överens på ett ställe, ty barnets hämndlystna aggression mot fadern torde även delvis bestämmas av det mått av straffande aggression, det väntar sig av fadern. Erfarenheten lär

emellertid, att över-jagets stränghet hos ett barn ingalunda återger strängheten i den behandling, det rönt.[1] Den synes vara oberoende av den senare. Ett barn kan vid mycket mild uppfostran få ett mycket strängt samvete. Det vore dock oriktigt att överdriva detta oberoende; det är icke svårt att övertyga sig om, att uppfostrans stränghet utövar ett starkt inflytande även på bildandet av barnets över-jag. Det synes vara så, att medfödda konstitutionella faktorer och miljöinflytelser samverka vid bildandet av över-jaget och vid samvetets uppkomst. Detta är ju icke ägnat att förvåna. Det är den allmänna etiologiska betingelsen vid alla dylika förlopp.[2]

När barnet för de första stora driftsförsakelserna reagerar med överdrivet stark aggression och ty åtföljande stränghet hos över-jaget, kan man även säga, att det därvid följer en fylogenetisk förebild och sätter

[1] Såsom fullt riktigt framhållits av *Melanie Klein* och andra engelska författare.

[2] *Fr. Alexander* har i sin "Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit" (1927) ägnat tillbörlig uppmärksamhet åt de båda huvudtyperna för patogena uppfostringsmetoder, den överdrivet stränga och den bortskämmande, i anslutning till *Aichhorns* studie över vanvård. Den "till övermått veke och hänsynsfulle" fadern torde hos barnet gynna uppkomsten av ett särskilt strängt över-jag, emedan detta barn under intryck av all den kärlek det är föremål för icke finner annat utlopp för sin aggression än att vända den inåt mot sig själv. Hos det försummade barnet, som uppfostrats utan kärlek, bortfaller spänningen mellan jag och över-jag, hela dess aggression kan riktas utåt. Bortser man således från en konstitutionell faktor, som måste antagas, kan man säga, att det stränga samvetet uppstår ur samverkan mellan två livsinflytelser, driftsförsakelsen, som frigör aggressionen och kärleksupplevelsen, som riktar denna aggression inåt och överflyttar den på över-jaget.

sig över den nyss analyserade reaktionen, ty urtidens fader var förvisso fruktansvärd, och av honom kunde man vänta sig den allra vildsintaste aggression. Skillnaderna mellan de båda uppfattningarna om samvetets uppkomst bli således mindre och mindre, när man från den individuella utvecklingshistorien övergår till den fylogenetiska. I stället visar sig en ny betydelsefull skillnad i de båda förloppen. Vi kunna icke komma förbi antagandet, att mänsklighetens skuldkänsla härrör från oidipuskomplexet, och att den förvärvades vid de förenade brödernas dödande av fadern. Vid detta tillfälle undertrycktes ingen aggression, i stället gavs utlopp åt en sådan, nämligen samma aggression, vars undertryckande hos barnet skall vara källan till en skuldkänsla. Nu skulle det inte förvåna mig, om läsaren förargad ropade: "Det är således alldeles likgiltigt, om man dödar fadern eller icke, skuldkänsla får man ju i alla fall! Här må man tillåta sig vissa tvivel. Antingen är det fel, att skuldkänslan härrör från undertryckt aggression, eller också är hela historien om faderdödandet bara påhitt, och urmänniskornas barn ha inte dödat sina fäder oftare än man gör nu. Och för övrigt, om det inte är ett påhitt utan en plausibel historia, så föreligger ju här endast något, som man kunde vänta sig, nämligen att man känner sig skyldig, emedan man verkligen gjort något, som icke kan försvaras. Och detta fall, som tilldrager sig varje dag, har psykoanalysen icke kunnat ge oss någon förklaring på."

Detta är sant, och det skall repareras. Det är inte

heller någon hemlighet. När man har en känsla av skuld emedan och efter det man förbrutit något, borde denna känsla snarare kallas *ånger*. Den hänför sig endast till en enda gärning men förutsätter naturligtvis, att ett *samvete*, en beredskap att känna sig skyldig, förefanns redan innan handlingen begicks. Denna ånger kan således aldrig hjälpa oss att finna samvetets och överhuvudtaget skuldkänslans ursprung. I dessa alldagliga fall är förloppet vanligen det, att ett driftskrav förvärvat tillräcklig styrka för att gentemot det likaledes i styrka begränsade samvetet genomdriva ett tillfredsställande, och att det tidigare kraftförhållandet återställes i och med behovets normala försvagande genom dess tillfredsställande. Psykoanalysen gör således rätt i att utesluta skuldkänslan-ångern från dessa utredningar, hur ofta den än förekommer, och hur stor dess praktiska betydelse än är.

Men om den mänskliga skuldkänslan går tillbaka på urfaderns dödande, var dock detta ett fall av ånger, och då skall ju enligt förutsättning samvete och skuldkänsla icke ha funnits före gärningen? Varifrån kom då ångern i detta fall? Förvisso måste detta fall avslöja för oss hemligheten med skuldkänslan, och göra ett slut på vår förlägenhet. Och enligt min mening ger det också denna förklaring. Denna ånger var ett resultat av den i begynnelsen givna känsloambivalensen mot fadern; sönerna hatade honom, men de älskade honom också. Sedan hatet fått utlopp i aggressionen, framträdde kärleken i ångern över dådet, upprättade över-jaget genom identifikation med

fadern och gav detta faderns makt att liksom bestraffa aggressionens handling, samt skapade de inskränkningar, som skulle förhindra ett återupprepande av gärningen. Och då aggressionslusten mot fadern på nytt uppträdde i de följande generationerna, blev också skuldkänslan bestående och stärktes mer och mer genom varje undertryckt och till över-jaget överförd aggression. Nu kunna vi enligt min mening fullt klart fatta å ena sidan kärlekens andel i samvetets tillblivelse, och å andra sidan skuldkänslans ödesdigra oundviklighet. Det är verkligen icke utslagsgivande, om man dödat fadern eller avhållit sig från att göra det, i båda fallen måste man finna sig skyldig, ty skuldkänslan är ett uttryck för ambivalenskonflikten, den eviga kampen mellan eros och destruktions- eller dödsdriften. Denna konflikt blir aktuell, så fort människorna ställas inför uppgiften att leva tillsammans; så länge denna gemenskap endast har familjens form, måste den taga sig uttryck i oidipuskomplexet, sätta in ett samvete och skapa den första skuldkänslan. Vid försök till utvidgande av gemenskapen, fortsätter denna konflikt i former, vilka äro betingade av det förflutna, den skärpes och drager även med sig en stegring av skuldkänslan. Då kulturen lyder en inre erotisk drift, som förmår människorna att sluta sig samman i allt större och intimare massgemenskap ernås detta mål endast på ett villkor, nämligen att skuldkänslan ständigt stegras. Det som började på fadern fullbordas på massan. Om kulturen är den nödvändiga utvecklingsgången från familj till

mänsklighet, så går hand i hand med kulturen skuldkänslans stegring som en följd av den medfödda ambivalenskonflikten och av den eviga tvekampen mellan kärlek och dödssträvan; och denna stegring kan gå så långt, att den enskilde har svårt att uthärda den. Man drage sig till minnes den store diktarens anklagelse mot de "himmelska makterna".

"Ihr führt in's Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden
Dann überlasst Ihr ihn der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden." [1]

Och man må väl sucka, när man finner, att det är ett fåtal människor givet att utan ansträngning hämta fram den djupaste visdom ur de egna känslornas virvel, medan vi andra under plågsam ovisshet och rastlöst trevande själva måste bana oss väg ur kaos.

[1] *Goethe*, Harpolekarens sånger i "Wilhelm Meister".

8.

Så långt hunnen, vill författaren be sina läsare om överseende för, att han icke varit någon skicklig vägvisare och icke besparat dem öde sträckor och mödosamma omvägar. Utan tvivel kunde det göras bättre. Jag vill försöka att i det följande gottgöra något av det försummade.

Närmast misstänker jag, att mina läsare anse, att resonemangen om skuldkänslan taga alltför stor plats och spränga ramen för denna uppsats. Avhandlingens byggnad har måhända blivit lidande på detta, men det motsvarar helt författarens avsikt att framställa skuldkänslan som kulturutvecklingens viktigaste problem och att visa, att en förhöjd skuldkänsla måste vara det pris, för vilket man under minskade lyckomöjligheter köper kulturella framsteg.[1] Det, som i

[1] "So macht Gewissen Feige aus uns allen..."
Att den för den unga människan undandöljer, vilken roll sexualiteten kommer att spela i hans liv, är inte den enda förebråelse man kan rikta mot vår nuvarande uppfostran. Den försyndar sig dessutom däri, att den icke förbereder honom på den aggression, för vilken han kommer att bli föremål. Då uppfostran släpper ut den unge i livet med en så felaktig psykologisk orientering, beter den sig lika galet, som om man utrustade en polarexpedition med sommarkläder och kartor över de norditalienska sjöarna. Ett visst missbruk av de etiska fordringarna gör sig därvid gällande. Strängheten i dessa skulle icke skada mycket, om blott uppfostran sade: Sådana

denna sats kan synas strida mot slutresultatet av vår undersökning, kan sannolikt förklaras ur skuldkänslans sällsamma, ännu icke utrönta förhållande till vårt medvetande. I de fall av ånger, som vi i allmänhet anse som normala, blir denna känsla tydlig nog i medvetandet. Vi säga också vanligen ”skuldmedvetande” i stället för skuldkänsla. Vid studiet av neuroserna, för vilket vi dock ha att tacka många värdefulla vinkar till förstående av det normala, komma motsägelsefulla förhållanden i dagen. Vid en av dessa affekter, tvångsneurosen, tränger sig skuldkänslan starkt inpå medvetandet, den behärskar den sjukes såväl liv som sjukdomsbild och lämnar knappast plats för något annat. Men i de flesta andra fall och former av neuroser förblir den helt omedveten utan att dess verkningar därför äro mindre. De sjuka tro oss icke, när vi förklara, att de ha en ”omedveten skuldkänsla”; för att de i någon mån skola förstå, vad vi mena, berätta vi för dem om ett omedvetet straffbehov, i vilket skuldkänslan yppar sig. Men neurosformens betydelse får icke överskattas. Även vid tvångsneuroser finnas typer av sjuklingar, som icke äro medvetna om sin egen skuldkänsla, eller känna det som ett pinande obehag, en sorts ångest, först när de hindras i utförandet av vissa handlingar. Dessa saker borde man en gång kunna förstå, man gör det

borde människorna vara för att bli lyckliga och göra andra lyckliga; men man måste räkna med, att de icke äro sådana. I stället låter man den unge tro, att alla de andra uppfylla de etiska fordringarna och således äro dygdiga. Därpå grundar man kravet, att även han skall vara sådan.

ännu inte. En anmärkning, som kanske bör välkomnas i detta sammanhang, är att skuldkänslan egentligen endast är en topisk avart av fruktan. I senare faser sammanfaller den helt med *fruktan för över-jaget.* Och vid fruktan visa sig samma utomordentliga variationer i förhållandet till medvetandet. På något vis ligger alltid fruktan bakom alla symtom, men än tager den hela medvetandet i anspråk för sin räkning, än döljer den sig så fullständigt, att vi se oss tvungna att använda termen omedveten fruktan — eller om vi vilja ha ett renare psykologiskt samvete — möjlighet till fruktan, då ju fruktan närmast är en förnimmelse. Och därför är det mycket väl tänkbart, att det genom kulturen framkallade skuldmedvetandet icke kännes såsom ett sådant utan till största delen förblir omedvetet eller yttrar sig som ett obehag, en otillfredsställdhet, för vilken man söker andra motiveringar. Religionerna ha åtminstone aldrig tagit miste på den roll skuldkänslan spelar i kulturen. De uppträda ju också med anspråk på att frälsa mänskligheten från den skuldkänsla, som de kalla synd.[1] Av det sätt, på vilket denna frälsning vinnes i kristendomen, genom en endas offerdöd, som tager allas gemensamma skuld på sig, ha vi ju slutit oss till, vilken den första anledningen kan ha varit till förvärvandet av en sådan urskuld, med vilken även kulturen tog sin början.

Det kan knappast bli av större betydelse men är heller icke en överflödsgärning, om vi förklara bety-

[1] Se "En illusion och dess framtid" (1927).

delsen av några ord — som över-jag, samvete, skuldkänsla, straffbehov och ånger — som vi kanske ofta ha använt utan klara distinktioner. Alla hänföra sig till samma förhållande men syfta icke till samma sidor av detta. Över-jaget är en av oss upptäckt instans, samvetet en funktion, som vi bland andra tillskriva detta över-jag, och som har att övervaka och bedöma jagets handlingar och avsikter; det utövar alltså ett slags censur. Skuldkänslan, över-jagets hårdhet, är alltså samma sak som samvetets stränghet, d. v. s. det medvetande, som jaget tilldelas om att det är föremål för en sådan bevakning; man kunde också säga en inre uppskattning av spänningen mellan jagets egna tendenser och över-jagets krav, det vill också säga, den under allt detta liggande fruktan för denna kritiska instans. Skuldkänslan är också identisk med behovet av straff, är en driftsyttring av jaget, som under inflytande av det sadistiska över-jaget har blivit masochistiskt, vilket betyder att jaget använder en del av den förhandenvarande driften till inre destruktion i ett annat syfte, nämligen till att erotiskt binda sig vid över-jaget. Om samvetet skulle man aldrig tala, innan man först har lyckats påvisa ett över-jag; vad skuldmedvetandet beträffar, måste man dock erkänna, att det existerar tidigare än överjaget, alltså också tidigare än samvetet. Det är nämligen det omedelbara uttrycket för fruktan för auktoriteten, ett erkännande av spänningen mellan jaget och denna auktoritet, en direkt avläggare av konflikten mellan behovet av dennas kärlek och tendensen till driftstillfredsstäl-

lelse, och en hämning ger till resultat en aggressionstendens. Att dessa två skikt av skuldkänslan — den ena rymmande en fruktan för den yttre och den andra en fruktan för den inre auktoriteten — lagras ovanpå varandra, är en omständighet, som ofta har försvårat för oss att få en inblick i samvetets väsen. Ånger är en helhetsbeteckning för jagets reaktion i ett fall av skuldkänsla och rymmer alltså det endast obetydligt omgestaltade förnimmelseinnehållet i den fruktan, som ligger bakom; den är alltså själv ett straff, kan själv rymma behovet av straff. Även ångern kan alltså vara äldre än samvetet.

Det kan heller inte skada, att vi ännu en gång dröja vid de invändningar, som ett ögonblick förvirrade oss vid vår undersökning. Skuldkänslan skulle å ena sidan vara en följd av utebliven aggression, å andra sidan — och särskilt vid dess historiska uppkomst genom dödandet av fadern — skulle den vara följden av en utförd aggression. Vi funno också vägen ut ur denna svårighet. Insättandet av den inre auktoriteten, över-jaget, har nämligen i hög grad förändrat förhållandena. Dessförinnan sammanföll skuldkänslan med ångern; vi lägga dock därvid märke till att termen ånger bör reserveras för reaktionen efter ett reellt utförande av aggressionen. Till följd av över-jagets allvetande makt förlorar skillnaden mellan endast åsyftad och verkligen utförd aggression all kraft; nu kunde likaväl ett verkligen utfört våldsdåd skapa skuldkänsla — vilket ju är allmänt bekant — som en blott åsyftad dylik handling — vilket psykoanalysen

har upptäckt. Oavsett förändringen av den psykologiska situationen efterlämnar de båda urdrifternas ambivalenskonflikt samma verkan. Man frestas här att söka lösningen till det problem, som ligger i skuldkänslans växlande relation till medvetandet. Den skuldkänsla, som uppstått ur ånger över en ond gärning, måste alltid vara medveten. Den skuldkänsla däremot, som härstammar ur kunskapen om en ond impuls, kan mycket väl förbli omedveten. Så kunde man tycka. Men så enkelt är det i verkligheten icke, mot detta talar nämligen energiskt tvångsneurosens faktum. Den andra invändningen var den, att den aggressiva energi, med vilken man tänker sig överjaget utrustat, enligt en uppfattning endast fortsätter den yttre auktoritetens straffenergi, medan en annan uppfattning hävdar, att det snarare är den egna, aldrig i handling omsatta aggressionen, som man sätter upp mot denna hämmande auktoritet. Den första läran föreföll vara bättre avpassad efter historien, den andra stämde bättre med teorien om skuldkänslan. En mer detaljerad analys har nästan alltför fullständigt utplånat denna vid första ögonkastet oförsonliga motsats; som väsentligt och gemensamt kvarstod, att det var fråga om en aggression, som vänts inåt. Den kliniska erfarenheten tillåter emellertid verkligen urskiljandet av två källor till den aggression, som man tillskrivit över-jaget; än är det den ena, än den andra, som utövar den starkaste verkan, men i allmänhet samverka de.

Här är det enligt min mening lämpligaste tillfället

att på allvar träda in för en uppfattning, som jag redan tidigare har rekommenderat som en arbetshypotes. I den nyaste analytiska litteraturen kan man finna en förkärlek för den uppfattningen, att varje art av försakelse, varje förhindrad driftstillfredsställelse har eller kan ha en stegring av skuldkänslan till följd.[1] Jag tror, att man skaffar sig en stor teoretisk lättnad, om man låter detta gälla om de aggressiva drifterna, och man kommer icke att finna mycket, som strider mot detta antagande. Men hur skall man då dynamiskt och ekonomiskt förklara, att en stegring av skuldkänslan uppträder i stället för ett icke uppfyllt erotiskt krav? Detta förefaller vara möjligt endast på den omvägen att förhindrandet av den erotiska tillfredsställelsen framkallar en viss tendens till aggression mot den person, som ställer hinder i vägen för tillfredsställandet, och att denna aggression i sin tur själv måste undertryckas. Men i så fall är det ju endast aggressionen, som förvandlar sig till skuldkänsla genom att bli undertryckt och föras över på över-jaget. Jag är övertygad om, att vi skulle kunna beskriva många förlopp enklare och klarare, om vi inskränkte psykoanalysens fynd beträffande skuldkänslans härledning till de aggressiva drifterna. Rådfrågar man det kliniska materialet, får man icke något entydigt svar, då ju i god överensstämmelse med vår förutsättning de båda arterna av drift knappast någonsin uppträda rena och isolerade från varandra;

[1] Särskilt hos *E. Jones*, *Susan Isaacs*, *Melanie Klein*, men också, om jag har förstått rätt, hos *Reik* och *Alexander*.

men studiet av de extrema fallen kommer säkert att visa i den riktning, som jag väntar. Jag har försökt att draga en första nytta av denna strängare uppfattning genom att använda den på förträngningsförloppet. Neurosernas symtom är, som vi ha lärt oss, en art av tillfredsställelse, som ersätter ouppfyllda sexuella önskningar. Under det analytiska arbetets gång ha vi till vår överraskning erfarit, att kanske varje neuros döljer ett visst kvantum omedveten skuldkänsla, vilken i sin tur stärker symtomen genom att förvandla dem till straff. Nu ligger det nära till hands att formulera följande sats: Om en drift blir föremål för förträngning, så förvandlas dess libidinösa komponenter till symtom och dess aggressiva komponenter till skuldkänsla. Även om denna sats blott skulle vara tillnärmelsevis riktig, förtjänar den att beaktas.

Många av denna framställnings läsare ha säkert det intrycket, att de alltför ofta ha hört formeln om kampen mellan eros och dödsdriften. Denna formel skulle beteckna den kulturprocess, som mänskligheten upplever, men den fick också gälla individens utveckling och skulle dessutom avslöja det organiska livets hemlighet överhuvudtaget. Man tycks icke kunna undgå att undersöka dessa tre förlopps inbördes förhållande. Nu är denna formels upprepande i dessa olika sammanhang motiverat genom det faktum, att mänsklighetens kulturprocess likaväl som individens utveckling också äro livsförlopp och alltså måste ha del i livets allmänna karaktär. Å andra sidan hjälper

oss påvisandet av detta allmänna drag icke förrän detta har närmare bestämts. Vi kunna först nöja oss med att konstatera, att kulturprocessen är den modifikation av livsprocessen, som kommer till stånd under inflytandet av en uppgift, som ställes av eros, och som ursprungligen inspirerats av Ananke, den reala nöden; denna uppgift är de enskilda människornas förening till en libidinöst sammanhållen gemenskap. Se vi däremot på förhållandet mellan mänsklighetens kulturprocess och den enskilda människans utvecklings- eller bildningsprocess, så kunna vi utan alltför stor tvekan konstatera, att båda äro av mycket liknande art, såvida det inte rentav är fråga om samma förlopp, ehuru i fråga om olika objekt. Mänsklighetens kulturprocess är naturligtvis en abstraktion av högre ordning än individens utveckling och därför mycket svårare att åskådligt fixera; man skall därför icke driva uppspårandet av analogier för långt. Men så lika som målen äro — å ena sidan den enskildes inordnande i en mänsklig massa, å andra sidan uppkomsten av en massenhet ur många enskilda — kan likheten i fråga om de använda medlen och de åstadkomna resultaten icke överraska. Man måste här peka på ett drag av största betydelse, som verkligen skiljer de båda förloppen. I den enskilde individens utvecklingsprocess fasthålles som huvudmål lustprincipens program, d. v. s. att finna lyckan, medan däremot inordnandet i eller anpassningen till en mänsklig gemenskap endast förefaller vara en betingelse, som knappast går att undvika på vägen mot realiserandet av detta lyckomål.

Om detta ginge för sig utan denna betingelse, så vore det kanske bättre. Uttryckt på ett annat sätt: den individuella utvecklingen förefaller oss vara en produkt av interferensen mellan två strävanden, den ena — som vi vanligen kalla det egoistiska — syftande till lycka, och det andra — som vi kalla det altruistiska — syftande till föreningen med andra i en gemenskap. Båda beteckningarna äro mycket ytliga. I den individuella utvecklingen faller som sagt huvudaccenten på den egoistiska eller lyckotendensen, medan den andra, "den kulturella", i regel nöjer sig med en inskränkande roll. På helt annat sätt förhåller det sig med kulturprocessen; här är det ojämförligt viktigaste målet åstadkommandet av en enhet av de mänskliga individerna, medan lyckomålet visserligen består men dock tränges i bakgrunden; det verkar nästan, som om skapandet av en stor mänsklig gemenskap skulle lyckas bäst, om man inte behövde bekymra sig om individens lycka. Den individuella utvecklingsprocessen har alltså sina särdrag, som man icke kan återfinna i mänsklighetens kulturprocess; endast i den mån den förra har anslutningen till gemenskapen till mål, måste den sammanfalla med den senare.

På samma sätt som planeten, utom att den roterar om sin egen axel, kretsar omkring sin centralkropp, så tar också den enskilda människan del i mänsklighetens utvecklingsgång, samtidigt som hon går sin egen livsväg. Men för vårt stackars öga förefaller krafternas spel på himlen ha stelnat till evigt samma ordning, medan vi i det organiska skeendet ännu kunna

se, hur krafterna kämpa med varandra och konfliktens resultat ständigt förändras. Så måste också strävandet efter individuell lycka och strävandet efter anslutning till den mänskliga gemenskapen inom varje individ kämpa med varandra, så måste den individuella och den kulturella utvecklingens båda processer mötas som fiender och ömsesidigt göra varandra marken stridig. Men denna kamp mellan individ och samhälle är icke en avläggare av den troligen oförsonliga motsättningen mellan urdrifterna eros och döden, utan den betyder en tvist i libidohushållningen, som kan jämföras med striden om libidons uppdelning mellan jaget och objekten, och den tillåter en slutlig förlikning hos individen, liksom också, som vi hoppas, i kulturens framtid, om den också nu är aldrig så besvärande för den enskilde individens liv.

Analogien mellan kulturprocessen och individens utvecklingsgång låter nu utvidga sig ett bra stycke. Man kan nämligen påstå, att även gruppen utbildar ett över-jag, under vars inflytande kulturutvecklingen äger rum. Det måste vara en lockande uppgift för en kännare av de olika kulturerna att i detalj utreda denna kongruens. Jag skall här inskränka mig till att framhäva ett par påtagliga punkter. En kulturepoks över-jag har ett ursprung, som påminner om individens, det vilar på det intryck, som de stora ledarpersonligheterna ha efterlämnat, människor av överväldigande andlig kraft eller sådana individer, hos vilka någon av de mänskliga tendenserna har fått sin starkaste och renaste och kanske därför också ensidigaste utveckling.

Analogien går i många fall längre, därigenom att dessa personer — ofta nog, om också icke alltid — under sin livstid hånas, misshandlas eller på ett grymt sätt åsidosättas; det påminner om att också urfadern först långt efter sin våldsamma död uppsteg till gud. Jesu Kristi person är här det mest gripande exemplet, om icke hans öde rentav tillhör myten, som alltså skulle ha skapat honom i ett dunkelt minne av denna urprocess. En annan punkt för överensstämmelser är, att det kulturella över-jaget alldeles på samma sätt som den enskilde individens uppställer vissa stränga idealkrav, vilkas uteblivna efterföljd straffas med ”samvetsångest”. Ja, här förhåller det sig så egendomligt, att de hithörande själsliga processerna äro oss mer bekanta och lättare att åskådliggöra i fråga om massan än i fråga om den enskilde individen. Hos den senare göra sig över-jagets aggressioner i ett fall av spänning tydligt kännbara som förebråelser, medan själva kraven ofta förbli omedvetna i bakgrunden. Gör man dem medvetna, så visar det sig, att de sammanfalla med det kulturella över-jagets föreskrifter. På denna punkt hänga de båda förloppen, massans kulturella och individens särskilda utvecklingsgång, i regel samman. Många av över-jagets yttringar och egenskaper kunna därför lättare upptäckas i den kulturella gemenskapen än inom den enskilde.

Det kulturella över-jaget har utbildat sina ideal och sätter sina bestämda krav. Bland de senare sammanfattas alla de som röra människornas relationer till varandra, som etik. Under alla tider har den största

vikt lagts vid denna etik, alldeles som om man av den väntade sig alldeles särskilt viktiga prestationer. Och etiken vänder sig också till just den punkten, som lätt kan igenkännas som varje kulturs mest sårbara. Etiken kan alltså uppfattas som ett terapeutiskt försök, som ett bemödande att genom ett bud av överjaget uppnå vad som dittills icke kunnat uppnås genom det ordinära kulturarbetet. Vi veta redan, att det här är frågan om, hur kulturens största hinder, människornas konstitutionella dragning till aggression mot varandra, skall kunna undanröjas, och just därför blir det troligen yngsta av det kulturella över-jagets bud särskilt intressant, nämligen budet: älska din nästa som dig själv. I neurosforskningen och neurosterapien komma vi därhän, att vi måste resa två invändningar mot den enskildes över-jag: det bekymrar sig i sina stränga bud och förbud föga om jagets lycka genom att icke tillräckligt ta med i räkningen motstånden mot efterlydnaden av dessa bud, "detets" driftsstyrka och de svårigheter som härröra från den reala omvärlden. Vi måste därför ganska ofta i terapeutisk avsikt bekämpa överjaget och försöka få ned dess krav. Alldeles analoga invändningar kunna vi resa mot det kulturella över-jagets etiska krav. Även detta över-jag bekymrar sig icke tillräckligt om de fakta, som ligga i människans själiska konstitution, det utfärdar ett bud och frågar icke efter, om det är möjligt för människorna att följa det. Det antar snarare, att människans jag kan prestera allt, som man begär av det, att jaget äger oinskränkt makt över

"detet". Detta är ett misstag, och även hos de så kallade normala människorna kan detets behärskande icke drivas längre än till vissa gränser. Fordrar man mer, så skapar man hos individen ett uppror eller en neuros eller gör honom olycklig. Budet "älska din nästa som dig själv" är det starkaste vapnet mot den mänskliga aggressionen och ett utomordentligt exempel på det kulturella över-jagets opsykologiska framfart. Detta bud är ogenomförbart, en så storartad inflation av kärleken kan endast nedsätta dess värde och icke få nöden ur världen. Kulturen försummar allt detta; den endast manar, och ju svårare det är att följa föreskriften, dess värdefullare är den. Men nu är det så, att den som i vår nuvarande kultur håller ett sådant bud handikapar sig själv i förhållande till den som negligerar budet. Man kan förstå, vilket väldigt hinder för kulturen aggressionen måste vara, om man betänker, att avvärjandet av faran kan göra individen lika olycklig som aggressionen själv! Den så kallade naturliga etiken har här ingenting att komma med utom den narcissistiska tillfredsställelse, som ligger i att anse sig själv bättre än andra. Den etik, som stöder sig på religionerna, sätter här in med sina löften om en kommande och bättre värld på andra sidan döden. Jag menar, att så länge som dygden icke kan löna sig på jorden, kommer etiken att få predika förgäves. Det förefaller mig också otvivelaktigt, att en verklig förändring i fråga om människornas förhållande till egendomen här skulle göra mer verklig nytta än alla etiska bud; dock grumlas denna insikt

hos socialisterna av en ny idealistisk skevsyn på den mänskliga naturen och blir därför av föga praktiskt värde.

Det betraktelsesätt, som i kulturutvecklingens yttringar vill spåra verkningarna av ett över-jag, förefaller mig lova också andra viktiga resultat. Jag skyndar mot avslutningen av min framställning. Men en fråga kan jag svårligen gå förbi. Om kulturutvecklingen kan uppvisa så vittgående överensstämmelser med den enskildes utveckling och arbetar med samma medel, så är man icke bara berättigad att ställa den diagnosen, att många kulturer — eller kulturepoker, möjligen hela mänskligheten — under kulturarbetets inverkan blivit "neurotiska". Till den analytiska granskningen av dessa neuroser kunde man anknyta terapeutiska förslag, som skulle kunna äga sin stora praktiska betydelse. Jag vill inte säga, att ett sådant försök att applicera psykoanalysen på den kulturella gemenskapen skulle utdömas som orimlig eller fruktlös. Men man vore tvingad till stor försiktighet och icke glömma, att det dock är fråga om analogier, och att det icke bara ifråga om människor utan också i fråga om begrepp är farligt att rycka ut dem ur den sfär, i vilken de ha uppstått och utvecklat sig. Diagnosen av gruppneuroserna stöter också på en speciell svårighet. Vid den individuella neurosen gäller som närmaste anhalt den kontrast, genom vilken den sjuke skiljer sig från sin som "normal" ansedda omgivning. En dylik bakgrund finns icke, då det är fråga om en likartat afficierad massa, den måste sökas

fram från något annat håll. Och vad beträffar den terapeutiska användningen av insikten, till vad skulle den mest slående riktiga analys av de sociala neuroserna nyttja, då ingen äger auktoritet tillräckligt för att kunna påtvinga massan terapien? Trots alla dessa försvårande omständigheter kan man ha rätt att vänta, att någon ändå en vacker dag skall ge sig in på det vågspelet att försöka en dylik de kulturella gruppernas patologi.

Att ge en värdering av den mänskliga kulturen är en sak, som av flera skäl ligger mig mycket fjärran. Jag har försökt att avhålla mig från en anslutning till den entusiastiska fördom, som säger, att vår kultur är det dyrbaraste som vi äga eller kunna förvärva, och att dess väg nödvändigtvis måste föra oss till oanad fullkomning. Jag kan åtminstone utan att bli upprörd höra på den kritiker, som anser, att om man granskar kulturutvecklingens mål och de medel den betjänar sig av, så måste man komma till den slutsatsen, att hela denna väldiga ansträngning icke är mödan värd, och att resultatet bara kan vara ett tillstånd, som den enskilde individen måste finna outhärdligt. Min opartiskhet gynnas av det förhållandet, att jag vet mycket litet om alla dessa saker och med säkerhet bara en sak, nämligen att människornas värdeomdömen obetingat ledas av deras önskningar om lycka, och alltså betyda ett försök att stöda deras illusioner med argument. Jag skulle mycket väl förstå, om någon ville betona den mänskliga kulturens tvångsmässiga karaktär och till exempel hävdade, att ten-

densen till en inskränkning av sexuallivet eller till genomförandet av ett humanitetsideal på bekostnad av det naturliga urvalet vore utvecklingsformer, som icke låta sig avvärjas eller undvikas, och för vilka man gör klokt i att böja sig på samma sätt som för naturnödvändigheten. Jag känner också den invändningen, att sådana strävanden, som man anser oövervinneliga, ofta under gången av människosläktets historia ha kastats åt sidan och ersatts av andra. Därför förlorar jag modet att uppträda som profet bland mina medmänniskor, och jag böjer mig för den förebråelsen, att jag icke kan skänka dem någon tröst, ty det är vad de i grund och botten alla begära, de vildaste revolutionärerna lika lidelsefullt som de dygdigaste och frommaste troende.

Mänsklighetens ödesfråga synes mig vara den, om och i vilken grad det skall lyckas dess kulturutveckling att bli herre över den mänskliga aggressions- eller självförintelsedriften. I detta avseende förtjänar kanske just vår tid ett särskilt intresse. Människorna ha lyckats driva sitt behärskande av naturkrafterna så långt, att de med deras hjälp nu mycket lätt äro i stånd att utrota varandra till sista man. De veta detta, och därav kommer en stor del av deras nuvarande oro, deras olycka och ångeststämning. Och nu har man att vänta, att den andra av de båda ”himmelska makterna”, den evige eros, skall göra en ansträngning för att hävda sig i kampen med sin lika odödlige motståndare. Men vem kan förutse resultatet och utgången av denna strid?

Frontens Bibliotek

Hittills utkomna volymer:

Sven Stolpe, Livsdyrkare. 4: 75.

"Det finns hos Sven Stolpe något av Thomas Thorild. — Hans bok röjer både idérikedom, beläsenhet och begåvning långt över genomsnittet. ... det bidrag han lämnar till den moderna ungdomens psykologi och andliga genealogi är av den art att det förtjänar namnet upplysande och intressant tidsdokument. Vad han säger om den nya sexualmoralen, om kulturleda, sport, fascism, vital hednisk livsdyrkan är i många avseenden både intelligent samt känt, sett och grundat." *Torsten Fogelqvist i Dagens Nyheter.*

"... en avhandling om den nya människan, vars motiv spåras och utredas med en akademisk bravur, som måste fylla auditoriet med beundran och opponenterna med häpnad."
Gotthard Johansson i Svenska Dagbladet.

"... en rent ovanlig skriftställartalang. Hans stil... har en häpnadsväckande förmåga att göra effekt... den stora gåvan att göra subtila resonemang gripbara och mänskliga... 'Livsdyrkare' innehåller många ytterst väsentliga och väl sagda saker."
Erik Hj. Linder i Svenska Morgonbladet.

Victor Svanberg, Poesi och politik. 3: 75.

"... ett av de betydelsefullaste kritiska arbeten, som utkommit i Sverige på senare år. Victor Svanberg ansluter sig värdigt till den linje i svensk litteraturkritik, som betecknas av namnen Bengt Lidforss och Erik Hedén. ... imponerar genom sin klarhet och skärpa, sin fasta och konsekvent genomförda enhetlighet."
Holger Ahlenius i Upsala Nya Tidning.

Erik Blomberg, Tidens romantik. 3: 25.

"Bland de talrika studierna över nutidskulturen är Erik Blombergs koncisa och tankerika skrift om 'Tidens romantik' en av de märkligaste och mest läsvärda. ... han förenar konst- och litteraturhistorikerns kunskaper med en djupgående filosofisk bildning, samhällshistoriska vyer med lyrisk intuition; har själv som diktare brottats med samma problem och impulser som han här gjort till föremål för en inträngande och klargörande analys."
Ivan Pauli i Social-Demokraten.

Artur Lundkvist, Atlantvind. 4: 75.

Pris 3: 25

SIG-
MUND
FREUD

Vi van-
trivas
i kul-
turen

FRONTENS
BIBLIOTEK

Sigmund Freud

VI VANTRIVAS I KULTUREN

BONNIERS